

جلجامتش
علاء شديهان

تراث الإنسانية

مسائل تتناول بالتعميق والبحث والتحليل
مواضيع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

بإستلام

المسيرة المتواصلة من الأرباب والكتاب والعلماء

هديتي للصديق علي المدن

المجلد الثاني

دار الرشد الحديث

الضفادع لأرستوفانيس

يقدم

الكتور محمد صقر ففاجة

أستاذ الدراسات اليونانية ووكيل كلية الآداب بجامعة القاهرة

نشأة الملاحة^(١) اليونانية وتطورها

ارتبطت الملهاة بعبادة ديونوسوس إله الخمر ،
فنشأت من الأغاني المرحية التي كان يرددنها أهل الريف
في أعياد هذا الرب ، عندما يتركون بيوتهم ، ويمثلون
الطرقات ، ويقيمون المهرجانات ، ويسرفون في
الأكل والشراب حتى يفقدوا وعيهم ، ويخرجوا عن
وقارهم ، فيقوموا باستعراضات ماجنة ، يغنون فيها
وبرقصون ، وقد لبسوا ثياباً تثير الضحك ، وتوجوا
رعوسهم بأكاليل من أغصان الشجر وأوراقه . وكانوا
يتبادلون ، في هذه الحفلات ، الشتائم اللاذعة ،
ويبتكرون النكات البذيئة ، ويحملون صوراً مكبرة
لعضو الإخصاب Phallos ، وكان يقف بينهم
منشد يمجّد إله الخمر ، ويتغنى بالنبيذ ، وتحيط به جوقة
تردد بعض الأدعية والابتهالات . ويقول أرسطو « إن
الملهاة نشأت من هذه الأغاني (Phallika) التي انتشرت
في كثير من بلاد اليونان ، وفي صقلية بالذات حيث

ظهر إبخارموس (Epicharmos) ٤٨٥ ق. م ، فهذب هذه الأناشيد وألف منها ، لأول مرة ، ملهاة قصيرة ؛ أخذت تتطور وتحرر بين يديه حتى استمدت موضوعها من الحوادث اليومية التي تثير الضحك ، وصور فيها شخصيات هزلية (التابع ، الجندي المغرور ، السكير) ويؤكد أرسطو أن هذه الملهاة التي ابتكرها إبخارموس انتقلت من صقلية إلى أثينا ، حيث بلغت أقصى درجات الكمال في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد . وليس من السهل أن نتبع مراحل تطورها ، ونذكر التجديدات والتغيرات التي أضافها كل شاعر من شعرائها ؛ لأن الغموض أحاط بتطورها وارتقاها . وقد عبر أرسطو عن ذلك بقوله « إننا نعرف كل ما طرأ على المأساة من تطورات متتالية ، ونعرف من نظم فيها ؛ أما الملهاة فنجهل نشأتها »^(١) . ولكننا نستطيع ، رغم هذا الغموض ، أن نستمد بعض المعلومات من مسرحيات أريستوفانيس التي وصلتنا . ففها نعرف أن الملهاة تطورت حتى أصبحت تصور لنا المجتمع الأثيني تصويراً دقيقاً ، وتعالج شئ الموضوعات التي كانت

(١) يرى النقاد أن كلمة komodia « ملهه » مشتقة من كلمة komos « استعراض ملحن » . وهم في ذلك يخالفون أرسطو الذي كان يعتقد أنها مشتقة من كلمة kome « قرية » حيث وجدت الاستعراضات المأجدة لأول مرة .

تشغل بال الآثينيين في القرن الخامس . فتارة تنتقد نظام الحكم ، وتندد بالحكام ، وتهاجم الساسة ، وتطالبهم بوقف الحروب وتدعيم السلام ، وتارة تدعو إلى تحرير المرأة وضرورة اشتراكها في إدارة الشؤون العامة ، وتارة تتناول نظم التربية والتعليم بالدراسة والتحليل ، وتارة تتعرض للموضوعات الدينية أو لمشاكل النقد الأدبي . ولقد ارتقت لغتها رقياً بالغاً يتفق مع الرسالة السامية التي كانت تؤديها في المجتمع ؛ فأصبحت تنظم بلغة أدبية بسيطة ، لا تعقيد فيها ، ولا محسنات لفظية ، لغة صريحة واضحة ، تحتوي على ألفاظ من اللهجة العامية التي تعبر بدقة عن النكات والشتائم البلدية ، لغة تصور نفسية الشعب وأفكاره تصويراً دقيقاً . أما عن الممثلين الذين كانوا يقومون بأداء الأدوار ، فيظهر أن عددهم زاد أحياناً إلى درجة كبيرة ، كانت تؤدي إلى القوضى والاضطراب في التمثيل ، لذا صدر قانون جعل الممثلين ثلاثة فقط ، ولعل هذا القرار اتخذ قياساً لما كان يحدث في المأساة . أما الجوقة الغنائية في الملهة ، فكانت تعمل دائماً على إثارة الممثلين الواحد ضد الآخر ، وتحسيس هذا ضد ذلك ، ثم الوقوف إلى جانب الغالب ضد المغلوب . وكانت تتكون من أربعة وعشرين شخصاً ينقسمون قسمين ، نصفهم من الرجال والنصف الآخر من النساء ، وكانوا يضعون أقنعة تخفي وجوههم ويلبسون ثياباً تلائم أدوارهم المضحكة (الطيور ، الزناجر) .

وعندما ارتقت الملهة على يد أريستوفانيس ، أشهر شعرائها ، أصبحت تتكون من عدة أجزاء متميزة المقدمة : وكانت تنظم في وزن الإيامبوس ، ولعلها من ابتكار هذا الشاعر ، لأنها لم تظهر بوضوح إلا في مسرحياته . وكان الغرض منها تلخيص موضوع الملهة للجمهور ، وسرد بعض النكات المضحكة ، والفكاهات المثيرة التي تسمى الجو وتعد الأذهان لتقديم الموضوع . ويتلو ذلك دخول الجوقة ثم يبدأ الحوار بين الممثلين

في صورة مناظر عدائية (Agon) تتضمن الموضوع الرئيسي للملهة وتتناول جوهره بالتفصيل .

ويتبع هذه المواجهة خطاب توجهه الجوقة إلى الجمهور ، وتحدث فيه باسم الشاعر ، ويسمى هذا الجزء بربابسس (Parabasis) ، ويتلوه نشيد أو تريلة أو ابتهاج للإله ، ومقطوعات هجائية لاذعة (epirrhemata) ، ينتقد فيها الشاعر مظهراً من مظاهر الحياة العادية ، ثم يقع ذلك عدد من الفصول ، يفصل المؤلف بعضها عن بعض بأغاني الجوقة التي تشير أحياناً إلى بعض ما يجري في الملهة ، تكتفي عادة بذكر ما سينتهي إليه الموضوع الرئيسي . أما المنظر الأخير من الملهة ، فكان يعرف بالخمسة وكان يغلب عليه طابع المرح والسرور ، وينتهي باقامة وليمة أو الاحتفال بعرس أو ما شابه ذلك .

تلك هي الملهة القديمة حين بلغت أروع صورها في أثينا في يد خيونديس Chionides الذي عاش في أواخر القرن السادس ثم تلاه كراتنوس Kratinos (٥٢٠ - ٤٢٣ ق . م) ، وهو أعظم الشعراء الذين عاشوا قبل أريستوفانيس ، وقد نافس زعيم الملهة منافسة شديدة . وكان هجاء عنيفاً ، شبه النقاد بشاعر الهجاء الأول أرخيلوخوس ، فقالوا عنه « إنه حذا حذوه ، فكان نقده لاذعاً ، وهجاؤه مقذعاً ، ونهكه صريحاً ، لم يعبر عنه بكلمات رقيقة ، كما فعل أريستوفانيس ، بل بعبارات قاسية لينال ممن لا أمانة عندهم ، ولا خلق لهم » .

أريستوفانيس : نشأته وأعماله

ولكن مهما كانت مقدرة شعراء الملهة القديمة ، فإنها ، في رأى النقاد ، لا تقاس بعبقريّة أريستوفانيس ، فقد اعتبره القدماء والمحدثون زعيماً للملهة بلا منازع ، وشاعراً من أعظم شعراء اليونان ، تمتع بشهرة عريضة أثناء حياته ، وأثر تأثيراً شديداً على أدباء روما وأوروبا

بعد مماته . امتاز بنكته البارعة ، ولمزه اللاذع ، وفكاهته العميقة ، لم يترك ناحية من نواحي المجتمع إلا تعرض لها ؛ هاجم المتجرين بالحرب ، ورجال الدولة ، والساسة من متملقى الشعب الغافل الذى يسمح لهم بأن يخدعوه . وهاجم السفطائيين مثل سقراط^(١) والأدباء مثل يوربيديس . ولم يقتصر هجومه على الأفراد ، بل تعداهم إلى المجالس ومناصب القضاء . فانتقد مجلس الشيوخ ، والجمعية العمومية ، والمحاكم المختلفة وكان حواراه يتدفق فى حيوية قيضة ، وكانت روايته تمتاز بالبساطة وقوة التعبير ، وكان أسلوبه فجاً ولو أن الشاعر كان يعوض عن خشونته بروح الفكاهة والنكتة الحاضرة . وكان يحب إضحاك الناس ، ويحاول حياتهم من غباوتهم ومن يخدعونهم ، وكان اهتمامه بالدين أقل من اهتمامه بالعدل والسلم ؛ لذا انبرى لساسة أثينا وانتقدهم نقداً مرّاً لفشلهم الذريع فى إدارة الشئون العامة . فنظم مسرحية برلمان النساء (ecclesiazousai) وبين فيها أن خير وسيلة لإنقاذ الدولة هى أن تتولى النساء أمورها حتى تستقر وتردهر بعد أن انهارت وآلت إلى الزوال على أيدي رجال أشرار ، كانوا يسنون القوانين « وهم سكارى » ، ويرمون المعاهدات اليوم لينقضوها غداً دون أى مبرر ، وجعلوا البرلمان مجمعاً للمرتزقة الذين يتقاضون مرتبات ولا يعملون شيئاً . وفى مسرحيته « أهل أخارناى » (Acharnai) ، والسلام (Eiréne) يندد بسياسة أثينا الحربية ، وينادى بوقف الحرب مع إسبرطة ، ويهاجم الداعين إليها ، ويصفهم بأنهم أعداء الشعب لأنهم إما مهرجون يخدعون الناس ، ويدفعونهم إليها ، أو مستغلون يربحون منها أموالاً طائلة ، ينفقونها فى اللهو والعبث ، أو قواد حربيون يسعون وراء ألقاب الشرف الكاذبة أو ساسة

(١) اعتبره الشاعر زعيماً للسفطائيين وصوره هكذا فى مسرحية السحب ولكنه كان عظيماً فيما ذهب إليه من آراء لا يتسع المجال لمناقشتها هنا .

جشعون يطعمون فى مجد زائف . ونظم ملهامة « البابليون » انتقد فيها كليون الزعيم الشعبى انتقاداً شديداً جعل هذا الرئيس يقيم ضده دعوى برىء منها بصعوبة . ولكن مضايقات الزعيم المشهور وغيره من رجالات أثينا لم تكن عزم الشاعر ولم تقلل من حماسه للهوض برسائله ، ودليلنا على ذلك أنه استمر فى التأليف وكتب أربعين مسرحية قبل أن يموت فى سن الستين ، وصلتنا منها إحدى عشرة هى : أهل أخارناى^(١) ، الفرسان ، السحب ، الزنابير ، السلم ، الضفادع ، الطيور ، النساء فى أعياد ديمتر ، برلمان النساء ، لوستراتا ، بلوتوس .

ولكن بالرغم من عظمة أريستوفانيس وخصوبة إنتاجه ، فإننا نكاد لا نعرف عن حياته شيئاً مذكوراً ، والذى نعرفه عنه هو ما يذكره فى مسرحياته ، وما وصل إلينا عدد قليل من المصادر القديمة . فتاريخ ميلاده موضع شك ؛ لأنه من وضع المعلقين القدماء الذين حددوه بطريقة تقريبية ، واعتمدوا فى ذلك على أن أريستوفانيس أخرج أول مسرحية له عام ٤٢٦ ق . م وأن القوانين كانت تقضى بأن الشاعر لا يقدم أول مسرحياته قبل سن الثلاثين ، وهكذا يكون أريستوفانيس قد ولد عام ٤٥٦ ق . م^(٢) ؛ ولكن يظهر أنه نظم ملهاتين وتقدم بهما إلى المباريات الرسمية قبل التاريخ المشار إليه ، ويقال إنه تقدم بهما بأسماء مستعارة ، ولعل إخفاء اسمه يعزى إلى صغر سنه ، كما يرى هؤلاء النقاد ،

(١) أسماؤها باليونانية :

Acharnai, Hippias, Nephelai, Sphekes, Eirene, Batrachoi, Ornithes, Thesmophoriazousai, Ekklesiazousai, Lusistrata, Ploutos.

(٢) اختلفت الروايات فى تحديد تاريخ مولده : ٤٥٦ ،

٤٥٤ ، ٤٤٨ ، ٤٤٥ ق . م ؛ انظر أحدث المؤلفات القيمة التى

ألفت هذه النقطة ، ورجعت التاريخ الأخير

Stanford (W.B.), Aristophanes, The Frogs, London, 1958. Introduction.

ولعله أيضاً يرجع إلى أن الشاعر كان أجنبياً ولم يكن له ، بحكم القانون ، حق المشاركة في المسابقات المسرحية ومهما يكن من أمر الآراء المتضاربة في يوم ميلاده ويوم وفاته وأصله وجنسيته فلا يسعنا إلا أن نلخص أهمها في بضعة عبارات فنقول : إن أريستوفانيس ولد ، وفقاً لأرجح الروايات ، ٤٤٥ ق . م ، ولقد اختلف النقاد في تحديد مسقط رأسه ، فمن قائل بأنه ولد في جزيرة ليندوس ، ومن قائل بأنه ولد في جزيرة رودس ، وفي رواية أخرى أنه ولد في أيجينا أو في مصر . أما عن تاريخ وفاته ، فغير معروف على وجه التحديد ، ولكن من المؤكد أنه لم يموت قبل عام ٣٨٨ ق . م . كما تشهد بذلك الأحداث التاريخية التي تشير إليها مسرحياته . وسواء أكانت هذه الروايات محتملة أم لا ، فالأمر الذي لا شك فيه أن كافة النقاد القدماء والمحدثين أشادوا بعظمة شاعرنا ، ولقبوه بأمبر الملهاة القديمة لأن مسرحياته دلت على روعة الديمقراطية وأصالتها . فما أعظم أثينا التي سمحت لأريستوفانيس بأن يهاجم الزعماء السياسيين والروحانيين ! وما أعظم أريستوفانيس الذي اجتأ على مهاجمتهم وأخلص في توجيههم . فاستحق بفضل إخلاصه وجراته تلك العبارة التي نقش على قبره تمجيذاً له « لقد حاولت ربات الجبال إقامة معبد يخلد مع الزمان ، فلم نجد أحسن من قلب أريستوفانيس » .

منزلة أريستوفانيس وأثره

لقد احتل أريستوفانيس ، في العالم اليوناني ، منزلة سامية ، وذاع صيته بعد أن نال الجائزة الأولى في أربع مسابقات تمثيلية ، وفاز بالثانية في أربع أخرى (١) ، وهذا نصر لم يحرزه أي من شعراء الملهاة بمختلف

(١) نال الجائزة الأولى حين قدم مسرحيات : البابليون ، أهل آخارنى ، الفرسان والصفاد ، والجائزة الثانية على : الضيوف ، الزنايين ، الطيور ، السلام .

أنواعها (٢) . فاستحق بذلك تمجيد الأدباء والفلاسفة ، وفي مقدمتهم أفلاطون الذي صور في المأدبة أحسن تصوير وأثنى عليه ، في الجمهورية ، أما ثناء ، ونظم فيه الأبيات الرائعة التي أشرنا إليها من قبل (٣) .

وأعجب بأريستوفانيس شعراء الرومان أيضاً ، فقلدوا مسرحياته ، أما المرني كوتيليانس (Quintilianus) فقد امتدح مؤلفاته وأكد ضرورة الرجوع إليها ، وفرض تلاوتها على تلاميذ المدارس ليفيدوا من نقاء أسلوبها ورشاقته ، ويقفوا على قوة تركيبها ، وتدفق حوارها بخاصة في الأجزاء الخطابية (٤) ، لذا كان هذا الناقد الروماني يعتبر هوميروس وأريستوفانيس نموذجين ممتازين لتعليم الخطابة . أما شيشرون فقد اعترف لشاعر الملهاة ببراعة النكتة ، وتوفد القرية (٥) .

ولكن تأثير أريستوفانيس كان أشد وضوحاً في عصر النهضة حين اهتم أدباء إيطاليا بنشر أسفاره وترجمتها ، وتبعهم في ذلك شعراء فرنسا وكتابه الذين ذهب بعضهم إلى تقليد أريستوفانيس في أسلوبه وخبرته اللاذعة ، ومنهم من تقمص روحه ، وحاكى طريقته في النقد ، ومنهجه في التصور . ويعتبر رابليه (Rabelais) زعيماً لهذا الفريق من الأدباء . ثم جاء راسين وموليير واقضيا أثر الشاعر اليوناني في مطلع حياتهما . وقلده في إنجلترا بن جونسون وغيره من شعراء المسرح الإنجليزي ولما بدأ القرن التاسع عشر ونشطت الحركة الرومانتيكية

(١) انقسمت الملهاة اليونانية إلى « قديمة » وكانت تتناول الموضوعات التي عالجها أريستوفانيس ، « متوسطة وحديثة » وظهرت بعد زوال الديمقراطية ومنع حرية الكلام ، واتخذت لها موضوعات تافهة كوصف السكر ، والجندي ، والمتناقض .

(٢) hai charites, temenos ti labein hoper ouchi peseitai / zetoisai, psuchen heuron Aristophanous.

حاولت ربات الجبال إقامة معبد يخلد مع الزمان ، فلم نجد أحسن من قلب أريستوفانيس .

(٣) قوانين الخطابة ١٠ ، ١ ، ٦٥ .

(٤) القوانين ٢ ، ٣٧ .

حاز أريستوفانيس إعجاب كثير من الكتاب مثل بروننج (Browning) وسونبرن (Surnburne) فتعددت ترجماته ، وراجت مسرحياته ، وأخرجت في المسارح الإنجليزية والفرنسية والأمريكية وأعدت للإذاعة ، فلاقَتْ نجاحاً عظيماً لا في هذه الدول فحسب ، بل في الجمهورية العربية المتحدة أيضاً حين قدم البرنامج الثاني ملهاة الضفادع والسحب والسلام في الترجمة العربية التي نشرناها في مشروع الألف كتاب .

الضفادع

تبدأ المسرحية ، فيظهر ديونوسوس ، إله المسرح ، وقد ارتدى ملابس هيراكليس ، ثم يتجه الإله ، مع خادمه ، إلى منزل هذا البطل ليسأله النصيح قبل أن يذهب إلى عالم الموتى ؛ ليرجع يوربيديس إلى أثينا التي كانت قد أفقرت ، بعد موته ، من شعراء المأساة الممتازين . وبعد أن يوضح له هيراكليس معالم الطريق الذي سبق أن اتبعه في الذهاب إلى العالم الآخر ، يشرع ديونوسوس في رحلته مع خادمه كسانثياس . فلما يصلان إلى البحيرة التي تقع على شواطئ هاديس ، يعبرها ديونوسوس في زورق خارون ، الملاح الذي يقوم بنقل الموتى ، ويسمع الإله ، أثناء عبوره ، نشيد الضفادع التي تسكن مستنقعاتاً قريباً من البحيرة ، فيقاطعها ، ويتحداهما في المقدرة على الإنشاد ، وتجري بينه وبينها مباراة غنائية ، تنتهي بفوزه .

أثناء ذلك يكون كسانثياس قد انتهى من الدوران حول البحيرة على قدميه ، إذ لم يكن من حق العبد أن يعبر في الزورق مع سيده . وبعد بلوغهما الشاطئ تأخذ الجوقة في ترديد مقطوعات دينية وسياسية ، ثم يقترب ديونوسوس وكسانثياس من مملكة بلوتون ، إله الموتى ، فيقابلان أياكوس ، حارس القصر ، فيمنعهما من الدخول ، ويلجأ إلى الشرطة لتعاونيه في أداء واجبه . عندئذ يتناول الزائران ملابسهما رغبة من ديونوسوس

في أن يخدع أياكوس ويضلله ، وفجأة يصل خادم آخر بعثت به بروسرينا زوجة بلوتون ليدعو هيراكليس المزيّف (أى الخادم بعد أن ارتدى ثياب ديونوسوس) لحضور مأدبة ملكية . ويأمر ديونوسوس الخادم من جديد بأن يغير ملابسه ، لكن بعد لحظات من تبديل الثياب يدخل اثنان من أصحاب الفنادق ، ويتمان ديونوسوس بأنه احتال عليهما أثناء زيارته السابقة لعالم الموتى ، ويهددانه بالانتقام ، ثم يخرجان . بعدئذ يعود أياكوس ، حارس القصر ، ومعه نفر من الشرطة القساة ، فيداهمون كسانثياس ، ويهجمون عليه في عنف شديد ظناً منهم بأنه هيراكليس ، فيؤكد الخادم أنه لم يأت إلى ذلك المكان من قبل ، ثم يقترح معاقبة تابعه إذا ثبت أنه قد جاء إلى هذه الديار فيما مضى . عندئذ يعلن ديونوسوس (وقد ارتدى ثياب الخادم) بأنه إله ، وأن كسانثياس عبد ، ثم يطلب الإثنين إلى أياكوس أن ينال عليهما ضرباً بالسياط ليعرف الحقيقة فيضربهما ضرباً مبرحاً ليتعرف على شخصيتهما ، فالإله سوف يتحمل الضرب لأن الآلهة ، بطبيعتهم ، لا يتألمون ويفشل أياكوس ، ولا يستطيع التمييز بينهما ، فيتخلى عن هذه المهمة ، ويعهد بها إلى إله العالم الآخر وزوجه .

عندئذ يخرج جميع الممثلين من المسرح ، وتبقى الجوقة وحدها تنشد مقطوعة عن أفكار أريستوفانيس السياسية ، ثم يظهر كسانثياس مع خادم بلوتون . وهنا ينتهى الجزء الفكاهي من الملهاة ، وهنا أيضاً نقلنا الشاعر إلى الفكرة الرئيسية للمسرحية ، وتدور حول دراسة الشعر التمثيلي في عصره .

ولقد لاقَتْ هذه الملهاة نجاحاً كبيراً حين قدمها أريستوفانيس على المسرح الأثيني لأول مرة عام ٤٠٥ ق. م . ولا أدل على إعجاب اليونان بها من أنهم طالبوا بعرضها مرة ثانية ، وهذا تقدير لم تنله إلا الإلياذة^(١)

Stanford (W.R.) : Aristophanes, Frogs, (١)
p. 10. Cf., Roger (B.B.) : Five Comedies of
Aristophanes, New Yoork, 1955, p. 80.

فما السبب في أن هذه المسرحية احتلت هذا المنزل السامية ؟ أيرجع ذلك إلى ما تتضمنه من فكاهات مضحكة ، وطرائف شائقة ؟ أم إلى ما عاجلته من مشاكل وطنية وموضوعات سياسية ؟ أم إلى ما تناولته من دراسات دقيقة في النقد ، ونظريات هامة في طبيعة الشعر ووظيفته ؟

يحتل أنها نالت إعجاب الآثنيين لأهميتها السياسية ولكنها في الواقع لم تشتهر في العالم الحديث من أجل ذلك إنما أثارت اهتمام الباحثين لأنها أقدم نص أدبي يتضمن دراسة مفصلة للمأساة اليونانية ، وتحليلاً دقيقاً للمسرحيات أبسوخولوس وسوفوكليس ويوربيديس ، وشرحاً واضحاً لرأى الأول والثالث في وظيفة الشعر وطبيعته ، لذا وصف النقاد الغربيون^(١) «الضفادع» بأنها تفوق أعمال دريدن دقة ، ومقالات كولردج عمقاً ، وأبحاث أرنولد وسان بييف أصالة .

ولقد عرض أريستوفانيس هذه الملهاة بعد أن كان زعماء المأساة الثلاثة قد انتقلوا إلى عالم الموتى ، وخلص أثينا من شعرائها الكبار ، وأصبحت نفع ، كما قال ديونوسوس ، بمئات من المتشاعرين الذين حطوا من قدر الفن : « فلم يوجد بينهم شاعر أصيل بارع ، ينظم شعراً سامياً ، بل كانوا جميعاً يبيعون بالفشل ، وتخفى أسماؤهم من عالم الأدب بعد عرض أول مسرحية يقدمونها » . لذلك رأى إله المسرح أنه لا بد من التوجه إلى هاديس لإرجاع يوربيديس إلى عالم الأحياء لأن أثينا كانت في حاجة إلى شاعر مبتكر

وما أن وصل ديونوسوس مملكة بلوتون حتى سمع بخلاف شديد قد احتدم ، قبل مجيئه يلحظات ، بين أبسوخولوس الذي تربع على عرش المأساة ، وبين يوربيديس الذي يريد أن يعتصب العرش منه ويحتل

Saintsbury, History of Criticism, Vol. I, (١)
p. 23.

مكانه . ويقترب ديونوسوس من الشاعرين المتخاصمين ليقف على تفاصيل الموضوع ، فيطلبان إليه أن يحكم بينهما ، فيقبل التحكيم ، ثم تبدأ المباراة . فينتقد كل منهما الآخر في لغته وأسلوبه ، وفلسفته الخلقية ، وفي مقدمة مآسيه ، وفي تركيبها ووظيفتها ، وفي أوزانه وأشعاره الغنائية ، ورغم ذلك كله يصعب على الإله أن يفضل شاعراً على الآخر . فيلجأ إلى وسيلة جديدة للموازنة بينهما ، فيسأل كلا منهما رأيه في سياسة القائد الآثيني المشهور ألكيباديس ، فيقول يوربيديس « إنه يكره الرجل الذي يتلصقاً في خدمة وطنه ، ويسارع إلى إلحاق الضرر به ، الرجل الذي يسعى إلى تحقيق مآربه الشخصية ، ولا يؤدي واجباته القومية » . ويرد أبسوخولوس قائلاً : « لا ينبغي أن نربي أشبالاً في المدينة أما إذا ربينا واحداً ، وكبر بيننا ، فيجب أن نرضى عن تصرفاته » .

لكن الحكم لا يرضى عن إجابة الشاعرين ، ويطلب إلى كل منهما أن يوجه النصيح السديد إلى أثينا في محنتها الشديدة ، فيعبر يوربيديس عن رأيه قائلاً : « يجب علينا أن نرتاب في هؤلاء الذين نثق فيهم اليوم ، ونعتمد على الذين لم نثق فيهم من قبل ، وأن نلجأ إلى وسائل غير تلك التي اتبعناها فيما مضى » . أما أبسوخولوس فينادى بدفع الضرائب والاستمرار في الحرب . وعندئذ يقترب بلوتون ، إله الموتى ، من ديونوسوس ، ويطلب إليه أن يختار الشاعر الذي يفضل ، فيقرر الحكم فجأة لإرجاع أبسوخولوس إلى أثينا .

ومع أن أريستوفانيس لم يعتمد على التفوق الأدبي في تفضيل شاعر على آخر ، إلا أنه عقد مقارنة مفصلة بين الاثنين ، أبرز فيها محاسن كل منهما ومثاليه .

فراه يبدأ بمدح يوربيديس ويثني على منطقة القوى وحججه البراقة (٨٣١) ، ويشير إلى تمسكه بوزن الشعر بيتاً بيتاً ، وكلمة كلمة ، وقياس الأبيات

قياساً دقيقاً بوضعها في الموازين والقوالب المربعة (٧٩٥ - ٨٠٠) ، ثم يرينا أيسخولوس غاضباً ثائراً على هذه الفكرة التي تحط من قدر المأساة . ومع ذلك تبدأ المباراة ويعيب يوربيديس على زميله الطريقة التي كان يستهل بها مسرحيته ، وذلك بأن يظهر شخصيته تجلس صامتة ، وقد أخفت وجهها لا تلفظ ببنت شفة ، رغبة منه في خلق جو رهيب غامض ، ثم ينتقد لغته التي يحشوها بألفاظ ضخمة كالثيران ، وكلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون ، مما دفع يوربيديس إلى تخليص المأساة من كل نادر رنان ، وتجنب الغموض والإبهام ، فجعل أول شخصية تشرح ، بمجرد ظهورها ، الفكرة الجوهرية للمسرحية ، ولم يسمح للممثل أن يقف خاملاً بلا حراك ، بل أشرك الجميع في الحوار . السيد والسيدة ، الصبية والعجوز والعبد أيضاً (٩٤٨ - ٩٥٠) ، كما علم الآثينيون كيف يقيسون الشعر ، وكيف تخضعونه لقواعد دقيقة ، وكيف يقبلون كل شيء على كافة الوجوه (٩٧١ - ٩٧٩) ، وحب إليهم البحث والتحليل .

فرد أيسخولوس على هذه الاتهامات قائلاً : « يتحتم على شاعر المأساة أن يبتكر عبارات سامية ، تناسب الأفكار النبيلة والحكم الرائعة التي تتضمنها » . وهذا ما نادى به أرسطو بعد ذلك في كتابه فن الشعر عندما قال « إن المأساة محاكاة فعل نبيل تام بلغة ملائمة » .

ثم يفخر أيسخولوس بأنه ملاء المأساة « بالحرب والجنود والبواسل والشباب القوي الذين يعيشون بين الحراب والرماح ، والقبعات والخوذات ؛ لأنه كان يعتقد أن وظيفة الشاعر هي معالجة الموضوعات الهامة النافعة ، ويدلل على ذلك بأن أشهر منشدي اليونان وشعرائهم هم الذين علموا أسرار الدين والنبوءات والطب والفلاحة ، وأعمال الزراعة ، وتنظيم المعارك ، والشجاعة في

الحروب (١٠٣٠ - ١٠٣٥) . ويتضح من ذلك أن أيسخولوس كان يرى أن رسالة الشاعر في المجتمع هي تلقين الشباب مبادئ الفضيلة وتعليمهم الأمور النافعة . والغريب أن أريستوفانيس ينطق شاعر المأساة بمثل هذه العبارات ثم يفشاها أو يتناساها في نهاية الملهاة حيث يترك للحكم حرية مطلقة في تفضيل الشاعر الذي تميل إليه نفسه ، ويتوق إلى سماعه (١٤١٣) . فيختار أيسخولوس . ولكن لماذا ؟ هذا ما لم يوضحه لنا كأنه أراد أن يفرض علينا حكماً معيناً ، مع أنه اعترف ، أكثر من مرة ، براءة يوربيديس الفنية التي تظهر بوضوح في تركيب مأساه ، وصياغتها في أسلوب فياض متدفق ، بلغة مبتكرة تمتاز بألفاظها السهلة وأنغامها العذبة ، كما اعترف براءة في تصوير شخصياته تصويراً حياً صادقاً . فلماذا إذن فضل عليه أيسخولوس ؟ لأنه كان مملاً مأساه بالحروب التي يصفها ويتغنى بها ويشيد بمن يخوضون غمارها ؟ أم لأنه كان ، في رأى أريستوفانيس ، يعالج موضوعات أجل من تلك التي تناولها يوربيديس ؟

إن روح هذه الملهاة وأفكار الناقد في مسرحياته (٢) الأخرى ، تدفعنا إلى هذه النتيجة ، وتبين بوضوح أن أريستوفانيس أدرك تماماً أن عظمة الشاعر تتوقف على أمرين : الموضوع الذي يعالجه ، والبراعة الفنية في بناء المسرحية ، وآمن بأن أيسخولوس ويوربيديس يستحقان التمجيد ، لأن أحدهما موهوب في اختيار موضوعاته ، والآخر بارع في فنه ، فإذا لم يشأ أريستوفانيس الإفصاح عن هذه الحقيقة ، فذلك لأن الظروف السياسية آنثذ فرضت عليه ألا يمدح

(١) الإشارة هنا إلى أورفيوس وموسايوس وهما منشدان عاشا قبل هوميروس بقرنين أو ثلاثة ، ثم إلى هوميروس نفسه ، وإلى هيسودوس الذي يصغره ببضعة سنين .

(٢) أعم أريستوفانيس بدراسة الحركة الأدبية المعاصرة في كثير من مسرحياته ، خاصة في : أهل أكارناي ، السحب ، النساء في أعياد ديميز ، الضفادع .

يوربيديس الذي كان يهاجم الحرب ودعاتها ، وألا ينسى انتصار الآثينيين في ماراثون وسلاميس ، وأن يشيد بالأخلاق والتقاليد التي أدت إلى إحرازه .

يجب إذن أن نفهم موقف أريستوفانيس على حقيقته . لقد عبر عن رأيه في تحفظ شديد ، فلم يشأ أن يغضب الساسة والمحافظين : أعداء يوسبيديس ، ولم يشأ أيضاً أن يرضيهم على حساب شاعر كان يقدر فنه ، ويعجب ببراعته . ودليلنا على ذلك أن كثيراً من الآراء التي أصدرها ضد يوربيديس لا تزيد على فكاهات أوردها في ملهاته بقصد التسلية والترويح ، فثلاً قوله على لسان أيسخولوس : « إنني أرفض المباراة مع يوربيديس لأن شعري لم يمت ، في حين أن شعر زميلي قد مات وآتى معه إلى عالم الموتى » ليس إلا دعابة طريفة . وكذلك وضع الشعر في الميزان ، وتقويمه بالمقاييس ليس إلا فكاهة مثيرة أراد بها أن يضحك المتفرجين ، وبين لهم أن تحليل الشعر تحليلاً دقيقاً كان من ابتكار يوربيديس . يضاف إلى ذلك أن أريستوفانيس يشعرنا ، في المسرحيات التي تناول فيها دراسة الشعر التمثيلي ، بأنه كان معجباً بيوربيديس الذي كان يتمتع بشهرة فائقة ، وأصبحت أشعاره على كل لسان ، كما ينضح من عشرات الأبيات الرقيقة التي استشهد بها أريستوفانيس في ملهاته « النساء في عيد تسموفوريا » حيث صور يوربيديس في صورة « رجل مخلص لصديقه ، بارع في فنه ، عميق في تفكيره » وقد بلغ إعجاب الناقد بشاعر المأساة حداً بعيداً ، فأصبح لا يحلوه إلا تلاوة أشعاره وتحليلها ودراستها والاقتباس منها وترديدها في مسرحياته حتى أن كراتينوس اتهمه بتقليد يوربيديس ، كما اشتق النقاد من اسم الشاعرين مصدراً يدل على هذه المحاكاة (١) .

كيف يقال إذن : إن أريستوفانيس نظم « الضفادع » لهاجم يوربيديس (١) وكيف يفسر رجوع أيسخولوس مع ديونوسوس إلى أثينا بأنه تفضيل لذلك الشاعر على منافسه يوربيديس ؟

إن أريستوفانيس لم يعترف بذلك أبداً بعد المباراة الأدبية بين زميليه ، بل أكد أنه لا يستطيع الحكم بينهما لأنه يريد الاحتفاظ بصداقتهما لأن أحدهما بارع مبدع والثاني سار متعم (١٤١١ - ١٤١٣) . فكيف نتجاهل هذا الرأي الصريح ؟ وهل كان في مقدور أريستوفانيس أن يقلل من شأن يوربيديس بعد أن اعترف ببراعته الفنية (٨٩٥) التي تتجلى فيما أدخله على المأساة من تجديد وابتكار ؟ ألم يقرر أن يوربيديس أغنى المسرحية بعدد من الشخصيات التي لم تعرفها من قبل ، وأنطقها بكل ما يدور بخلدنا ، وجعلها تتكلم في شتى الموضوعات التي حرمها عليها أيسخولوس وسوقوليس ؟ كما أدخل على دور الجوقة تغييراً شاملاً ، فبعد أن كانت تسرف في المناقشات الدينية التي لا تضر ولا تنفع أصبحت تعنى بالموسيقى والرقص ، وتردد مقطوعات غنائية ، تشهد ببراعة في التعبير (٨١٥ - ٨١٧) ، ودقة في تصوير الاحساسات العميقة ، كذلك أبرز أهمية المقدمة في المأساة وضرورة الاعتماد عليها في أول المسرحية لتلخيص هذه من الغموض الذي أصابها على يد أيسخولوس .

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن أريستوفانيس قد عاب على يوربيديس مغالاته في فهم الحرية الفكرية والحرية الدينية ، واهتمامه بتعليم الشباب كيف يناقشون كافة الموضوعات ، ويخرجون على التقاليد ويهاجمون

(١) يذهب بعض النقاد إلى القول بأن شاعر الملهاة نظم هذه المسرحية ليحط من قدر زميله شاعر المأساة حقداً عليه بسبب نجاحه الباهر ، وهذا حكم سطحي سريع . فن الواجب أن نفهم الحياة الآثينية في ذلك الوقت لنذكر الظروف التي نظمت فيها الضفادع ، انظر Deschanel (E.) : Etudes sur Aristophanes, Paris, 1876, p. 224, 265.

(١) «يوربيد أريستوفانيزين» "Euripidaristophanzein" انظر : Ehrenberg (V.) : The People of Aristophanes, Oxford, 1951.

العبادات القديمة (٨٩٢ وما بعده) . وهذا نقد لا يقلل من شأن يوريبديدس كشاعر فتان مبدع . إنما يبين أن الناقد لم يرض فقط عن تأثيره بالسفسطائيين . ويظهر أنه نسي أن فريقاً من الباحثين عابوا عليه نفسه ما عابه على يوريبديدس ، واعتبروه هو الآخر مسئولاً عن نبد القديم ونشر المبادئ الحديثة .

ولكن مهما يكن من أمر هذه الخلافات ، فنحن نرى أن أريستوفانيس كان صادقاً في حكمه عندما أرسل ديونوسوس إلى عالم الموتى ليعث يوريبديدس حياً ، ويعود إلى أثينا لأنها كانت في حاجة ماسة إلى هذا الشاعر البارع المجدد . وكان صادقاً أيضاً حين وافق ديونوسوس على إرجاع أبسوخولوس لأنه ممتع مفيد . وبذلك يكون قد اعترف بعظمة يوريبديدس الفنية . وبين لنا كيف كان هذا الشاعر لا يهتم بالموضوع قدر اهتمامه بالشكل وبتركيب المأساة تركيباً فنياً يشهد ببراعته اللغوية والموسيقية والغنائية . وعبر أيضاً عن إعجابه بأبسوخولوس الذي كرس جهده لتناول موضوعات جدية نبيلة تهدف إلى تلقين الفضائل وتعليم الأفكار النافعة .

وهذا دليل قاطع على أن أريستوفانيس لم ينظم الملهة ليهاجم يوريبديدس ولم يكن ناقداً متحيزاً — بل كان دقيقاً في دراسته للشعراء وتحليله لقصائدهم ، قوى الملاحظة . اعتمد في نقده على إبراز عدة نقاط أساسية : الابتعاد عن المبالغة والتهويل ، البعد عن التكلف والتصنيع ، ضرورة ربط الأدب بالحياة ، اهتمام الأديب بالجانب الفني في قصائده ، واعتبار الذوق السليم والرأي السديد مقياسين هامين في تقويم العمل الأدبي والحكم عليه . لهذا كله سماه العلماء « خالق النقد القديم » (١) ،

وأول ناقد بالمعنى الصحيح ، بنى أحكامه في النقد على أسس جمالية ، وأخرى نقدية ، واتبع في نقده منهجاً علمياً سليماً . فاعتمد على دراسة النصوص الأدبية دراسة متفصلة . وتحليلها تحليلًا دقيقاً ، والإحاطة التامة بظروف الأديب وحياته . أثر ذلك على عمله الأدبي ، وجدير بالذكر أن أريستوفانيس هو أول ناقد أبدى اهتماماً بالجانب الفني في نظم القصيدة ، لا يقل عن اهتمامه بموضوعها . لا شك أنه لم يغفل الأهداف الدينية والخلقية التي يرى إليها الأديب ولكن هذا لا يعني أنه لم يتأثر بالزعة الواقعية التي تميزت بها الفنون والآداب اليونانية في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد حين تحررت من قيود العصور السابقة ، وأصبحت لا تبغى من الفن شيئاً أكثر من الصور الفنية . وكان أريستوفانيس أيضاً أول من اتبع الأسلوب التعقلي في النقد ، وهو نفس الأسلوب الذي اتبعه يوريبديدس في تناول الأساطير والمعتقدات الدينية حين جردها من جلالها وروعها .

ولعلنا لا نبالغ في القول إذا قررنا أن عظمة أريستوفانيس كممثل للملهة اليونانية القديمة ، وكناقد ممتاز في القرن الخامس تعزى ، إلى حد بعيد ، إلى ملهة « الضفادع » التي يعتبرها النقاد أجمعون أروع مسرحياته ، وأجدها بالقراءة والدراسة للحكم على نازمها « كشاعر موهوب وناقد بارع » .

نماذج من الضفادع (١)

الجوقة : إننا نريد ، أيها الشاعران البارعان ، أن تعرف الطريق التي يسلكها كل منكما في نظم أشعاره ، إن لسانكما

(١) راعينا في اختيار هذه النماذج أن تعبر القارئ عن معنى متكامل ، وأشرنا بالنقط إلى الفقرات المخلوقة من النص ، لأنها استطراد لا يؤدي حقه إلى غموض في الفكرة . انظر ، إذا شئت ، ترجمة النص كاملة التي نشرناها في مشروع الألف كتاب ، مكتبة النهضة ، القاهرة .

Stanford (W.B.), op. cit., p. 10, "Frogs" (١) remained one of the most popular of Aristophanes's plays. Many modern critics have considered it his masterpiece.

حاد ، وقلبكما جسور ، وروحكما
متحفزة . فقد نسمع من أحدكما
كلمات المدينة المصقولة المنمقة . ومن
الآخر كلمات ينزعها من جذورها ؛
ويتركها تتدفق بلا توقف في مكان
مليء بالأتربة .

رئيس الجوقة : عليكما أن تبدأ فوراً ؛ ولكن تجنبنا
ما لا يليق من الكلام ؛ ولا تبدلنا في
القول ، ولا تنطقا بما ينطق به عامة
الناس .

يوربيديس : سوف لا أتكلم عن نفسي ولا عن
مقدرتي في الشعر إلا في النهاية ؛
ولكنني سأبدأ الآن باقتناع ذلك الرجل
الذجال (أبسخولوس) ، وأشرح
الحيل التي كان يستخدمها ليخدع
المتفرجين السذج الذين تأثروا بفن
فرونيخوس ، الذي كان يبدأ أولاً
بإظهار شخصيته مثل نيوبا ، ويجعلها
تجلس بمفردها ، ولا تكشف عن
وجهها ، كأنها دمية لا تلفظ بيت
شقة .

ديونوسوس : أظن ذلك أيضاً ، ولكن لماذا كان
يتصرف هكذا ؟

يوربيديس : كان يحتمل على المتفرج ، ويتركه
يخمن بلا حراك حتى تلفظ نيوبا
بعض المقاطع ، ثم تجري الأحداث .

ديونوسوس : يا له من خيب مخادع ! أكنت
مخلوعاً فيه إلى هذا الحد ؟ (مخاطباً
أبسخولوس) لم تعيس وتكشر عن
أنيابك ؟

يوربيديس : لأنني أدحض حججه وأضايقه .
وبعد هذه السخافات عندما يصل إلى
منتصف المأساة كان ينطق بعدد من
الكلمات الضخمة التي تشبه الثيران ،
كلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون .

أبسخولوس : ويل لي !

ديونوسوس : اسكت !

يوربيديس : أما الألفاظ الواضحة فكان لا يستعمل
منها شيئاً .

ديونوسوس : (مخاطباً أبسخولوس) لا تعض
أسنانك !

أبسخولوس : وأنت يا عدو الآلهة ماذا كنت تفعل
في مسرحياتك ؟

يوربيديس : ما أن تسلمت منك المأساة بعد أن
حشوتها بالعبارات الرنانة ، والألفاظ
الضخمة حتى جعلتها أخف وطأة ،
وخلصتها من الكلمات الثقيلة ؛ ثم
تجنبت الثثرة والمهاترة ، وتجنبت
الغموض والإبهام ، وجعلت أول
شخصية تشرح ، بمجرد ظهورها ،
فكرة المسرحية الأصلية : واستعملت
الجميل البسيطة ، وقللت الحركة
ومزجت بها المناجاة ، ولم أسمح
لأحد أن يقف خاملاً بلا حراك ،
بل كان الجميع يشتركون في الحوار ،
السيد والسيدة ، والصبي والعجوز ،
إذا دعت الضرورة ، والعبد أيضاً .

أبسخولوس : أو لا يستحق الموت على هذه الجرأة
البالغة ؟

يوربيديس : لا . بحق أبوللون ، إن لم أفعل إلا ماهو
ديمقراطي .

ديونوسوس : (يخاطب يوريبيديس في صوت منخفض) : عزيزي ، دع هنا جانباً لأن الكلام في هذا الموضوع لا يفيدك شيئاً .

يوريبيديس : ثم علمت هؤلاء (جمهور المتفرجين) كيف يتكلمون .

أبسخولوس : هذا صحيح ! ولكن ليتك نفقت قبل أن تعلمهم ذلك .

يوريبيديس : وعلمتهم كيف يطبقون القواعد الدقيقة ، ويقيسون الشعر ، وكيف يفكرون ، ويصرون ، ويفهمون ، وكيف يتفنون ويتشككون ، وكيف يقبلون كل شيء على مختلف الوجوه : هذا صحيح !

يوريبيديس : وقدمت على المسرح مناظر من الحياة المنزلية التي نألفها ونعيشها ، وبذلك مكنت المتفرجين من دراسة مسرحياتي وانتقادها . فأصبحوا قادرين على تتبعها وتحليلها . لأنني لم أكتب لهم بأسلوب مزخرف مصقول ، ولم ألغ تفكيرهم ، لا ، ولم أحطم أعصابهم ، ولم أستخف بمشاعرهم ، ولم أبعث فيهم الدهشة بأن أعرض عليهم أناساً يمتطون جياداً مطهمة تزينها جلاجل رنانة .

تلك هي الأفكار التي رددتها كثيراً في مسرحياتي وألقيتها على مسامع المتفرجين (يشير إليهم) ، وطبعها في نفوسهم بأن أدخلت في أشعاري المنطق والبحث والتحليل ، فأصبحوا يفكرون في كل شيء ويفحصونه ،

ويهتمون بإدارة المنزل اهتماماً أزيد ، ويلدسون بعناية فائقة كيف يحدث هذا ؟ وأين يوجد ذاك ؟ ومن أخذ تلك الأشياء ؟

* * *

الجوقة : أي أبسخولوس اللامع ! أترى ماذا يجري ! هيا أخبرني ما قولك في هذا . رئيس الجوقة : هيا يا من كنت أول يوناني أوجد الألفاظ الفخيمة ، واستعمل في المأساة أسلوباً منمقاً ، وأترك ماء ينبوع ينهمر ويتدفق .

أبسخولوس : لقد أغضبتني هذه المقابلة أشد الغضب فالرد على هذا الرجل يتعب أمعائي ، ولكن أجبن (مخاطباً يوريبيديس) - حتى لا تظن أنني عاجز - ماذا يجب توفره في الشاعر ليحوز إعجابنا براعته وتوجيهاته ، لأننا نخلق مواطنين أصالح .

أبسخولوس : قل لي أية عقوبة تستحق إذن ؟ إنك لم تفعل من ذلك شيئاً ، بل أفسدت الأشراف والأخبار .

* * *

يوريبيديس : وما الدور الذي قمت به لتجعل منهم مواطنين نبلاء ؟

أبسخولوس : نظمت مأساة تملؤها الحروب . . انظر معي . كم فائدة جنيناها منذ القدم من أفاضل الشعراء ! فقد علمنا أورفيوس الأسرار ، ونهانا عن القتل ، وعلمنا موسايوس النبوءات ومعالجة الأمراض والشفاء منها ، وعلمنا هسيودوس فلاحه الأرض وأعمال الزراعة ، أما هوميروس فقد علمنا أموراً نافعة ، تنظيم المعارك

والشجاعة في الحروب ، ومعدات
المحاربين .

يوربيديس : وعندما تنطق بكلمات كالجبال ضخامة
أتقصد بذلك أنك تعلم الفضائل ؟ إنما
كان ينبغي عليك أن تستخدم لغة
البشر .

أبسخولوس : ولكن يتحتم علينا ، أيها الشيطان ،
أن نبتكر عبارات سامية تناسب
الأفكار والحكم الرائعة ومن الطبيعي
أن تستخدم أنصاف الآلهة عبارات
أكثر سمواً ، ويرتدوا ثياباً أكثر

فخامة من ثيابنا ، فأنت ترى أنني
علمت الفضائل . أما أنت فقد
قضيت عليها تماماً .

يوربيديس : لماذا ؟

أبسخولوس : أولاً بأن ألبست الملوك ثياباً مضحكة
حتى يظهروا أمام الناس في صورة
تثير الشفقة .

ديونوسوس : إنني لا أستطيع الحكم بين الشاعرين
لأنني صديق لهما ، وأريد الاحتفاظ
بصداقتهما . فأحدهما بارع مبدع ،
والآخر سار ممتع .



أشعار منيشورة للإيقان تورجنيف

بقلم

الأستاذ على أرهم

على حساب الشعر، حتى بلغ الذروة في واقعية تورجنيف ودستوفسكى وتولستوى وغيرهم ممن هم أقل منهم شأنًا ولكنهم مع ذلك من ذوى المواهب الأدبية السامية الممتازة .

وقد كان أكثر الكتاب الروسين الذين اشتهروا في القرن التاسع عشر من طبقة الأشراف الإقطاعيين الذين يعيشون على استغلال جهود الفلاحين المستعبدين والذين لم يرفع عن كاهلهم نير العبودية إلا في سنة ١٨٦١ وكان شعور هؤلاء الكتاب بأنهم يعيشون على كدّ الفلاحين المحرومين من الحرية والثقافة يجعلهم يتصورون أنهم أشخاص زائدون عن الحاجة ويوسع الحاوية بينهم وبين سواد الشعب الفارق في الجهالة ، ولذلك نرى في مؤلفات هؤلاء الكتاب أنواعاً مختلفة من طراز الرجل « الزائد عن الحاجة » وبخاصة في مؤلفات تورجنيف وتشيكوف .

وبعد ثورة سنة ١٨٢٥ التي لم تستطع تحقيق هدفها وأخذت بقسوة متناهية، أخذت طبقة السادة المثقفين تتحول إلى الطبقة المستنيرة ، ولكن هذا المزيج الاجتماعي القذ لم يكن قوى الصلة بالأغلبية الساحقة من المواطنين كما كان منظوراً إليه بعين الريبة والقلّة من ناحية

ازدهار الأدب الروسى في القرن التاسع عشر ونضجه، وبلغه مستوى الأدب العالمى الرفيع، يعد من الغرائب والمدهشات التي تكاد تلحق بالحوارق والمعجزات ، فقبل قرنين ونصف قرن لم يكن لروسيا إثارة من أدب بالمعنى المفهوم في آداب الأمم الغربية ، وقد فرض بطرس الأكبر الحضارة الأوربية على روسيا فرضاً ، وحملها مكرهة على قبولها ، فأقبل الروسيون على الآداب الغربية باعتبارها عنصراً من عناصر الحضارة الأوربية ، وظلوا طوال القرن الثامن عشر كالمتعلم المحد، يقتفى آثار أستاذه الحاذق، ويحسن الأخذ عنه ومحاكاته ، ولكنه لا يأتى بمجديد يدل على أصالته ورسوخ قلمه ، وظهر بوشكين (١٧٩٩ - ١٨٣٧) في أوائل القرن التاسع عشر ، ومكنته عبقريته وثقافته الأوربية من أن يضع أساس الأدب الروسى ، وأعانه في الاضطلاع بهذه المهمة ليرمتوف (١٨١٤ - ١٨٤١) والكتاب الروائى جوجل (١٨٠٩ - ١٨٥٢) الذى مهد السبيل لوثبة النثر الروسى .

وقد كان الشعر أسبق ظهوراً في هذه النهضة الأدبية شأنه في سائر النهضة الأدبية، والانبثاقات الحضارية ، وفي الأربعينيات، من القرن التاسع عشر، أخذ النثر يتقدم

الطبقة الحاكمة ، وبزغم ذلك كان همّ أفراد الطبقة المستنيرة تحرير الفلاحين ، ولما تم ذلك أخذت تعمل على تقريب مسافة الخلف بين المثقفين وجمهرة الشعب . وكثير من أنصار الشعب تنازلوا عن امتيازاتهم في السبعينيات ، وانضموا إلى جماعات الشعب لينهضوا بالمزارعين ويمتزجوا بهم ، وقد أصبحت العلاقة بين المستنيرين وسواد الشعب من المشكلات التي استأثرت باهتمام الروسيين ، ولا تزال موضع عنايتهم حتى اليوم . وقد أصبحت جميع المسائل الخاصة بالحياة الثقافية الشغل الشاغل للجماعة المستنيرين . وقامت حولها مناقشات حادة ومجادلات حامية ، ومما زادها شدة وحدة انقسام المستنيرين إلى فريقين متعارضين وهما أنصار النزعة السلافية الذين كانوا يؤيدون الثقافة القومية ، ويزعمون أن لروسيا رسالتها الإنسانية الخاصة ، وأنصار الاتجاه إلى الغرب الذين كانوا يدعون إلى الأخذ بالنظم الأوروبية ، والتفكير الغربي وأساليب الحياة الغربية .

وكان أكثر أنصار النزعة السلافية من المثبعين بالتقاليد الطبقيّة والأفكار الدينية ، وكان بين أنصار الاتجاه إلى الغرب عدد كبير من الشعبيين ، وكان لانقسام المستنيرين إلى هذين المعسكرين تأثير بعيد المدى في الحركة الأدبية الروسية ، والاتجاهات السياسية والثقافية بوجه عام ، ولا تزال آثاره باقية إلى اليوم في أدب روسيا وسياستها .

ومن كبار ممثلي نزعة الاتجاه إلى الغرب في تاريخ الأدب الروسي ايفان تورجنيف ، وهو يمثل كذلك طبقة الملاك المثقفين ، وقد ولد سنة ١٨١٨ من والدين أرستقراطيين ، وكانت أملاكهما في مقاطعة أوريل الواقعة في جنوب موسكو وشمال أوكرانيا ، وقد قضى بها أيام طفولته ، ولذلك كانت معرفته بها معرفة صميمية ، وقد درس حيناً من الزمن في جامعة موسكو ثم في جامعة بتروغراد ، ودرس في برلين بين

سنة ١٨٣٨ وسنة ١٨٤١ وكانت فلسفة هيجل هي النزعة الفكرية السائدة حينذاك وقد أخذ تورجنيف بالتفكير الألماني ، وفنّ بالثقافة الأوروبية عامة ، ومن ذلك الحين لم يزعزع إيمانه بالحضارة الغربية ، ولم يكف عن الدعوة إلى الاتجاه نحو الغرب مع احتفاظه بطابعه الروسي وفروط حبه للغة الروسية .

وبعد عودته إلى روسيا شارك في الحركة الأدبية الصاعدة ، ولكن مجهوداته الأولى كانت محاولات لاختبار ملكاته وتلمس الطريق الذي يسلكه ، وقد ظل حيناً من الزمن متردداً بين الشعر والدراما والنثر ، وقد نجح في منظومته المسماة « باراشا » التي نظمها سنة ١٨٤٣ وتأثر في نظمها بأسلوب بوشكن الذي كان يعجب به أشد إعجاب وطريقة ليرمستوف ، وفي بعض القصص القصيرة التي كتبها في تلك الفترة ظهر تأثره بمجول الذي كان يعتبره أحد موجدي الأدب الروائي الروسي ، وألف بعض المسرحيات مثل مسرحية « شهر في الريف » ومسرحية « سيدة من الريف » وشرع في كتابة « صور صياد » ، وقد وطد هذا الكتاب الذي خلّب الألباب ولفت الأنظار مكانته الأدبية وأبعد شهرته ، وكان عاملاً هاماً في إلغاء الرق وإزالة هذا العار الذي كان يشين الأمة الروسية ويؤرّى بمكانتها بين الأمم المتحضرة ، وقد وصف تورجنيف في هذه الصور الرائعة حياة الفلاحين الروسيين وما كانوا يعانونه من شظف العيش ، وكان موضوعه حين ظهوره موضوع الساعة ، فقد كانت حالة المزارعين الروسيين قد بلغت أقصى درجات السوء ، وكان أكثر الكتاب الذي يعرضون لوصف أحوالهم يتناولون الموضوع من ناحية إنسانية وبأسلوب ذاتي غير خال من أثر الدعاية ، وكان يصرفهم ذلك عن دقة الوصف وصدق التصوير ، أما تورجنيف فقد تناول الموضوع من زاوية فنية مبتكرة ، وبجل لنا انطباعاته ، وروى مشاهداته في غير مبالغة ولا محاولة للتأثير ، وأتى بصور

من حياة هؤلاء البائسين وعرضها عرضاً نزيهاً لا يرمي إلى استئثار العطف ، أو الاستفزاز ، وإثارة الغضب وتحريك الأحقاد ، وإن كان القارئ يستطيع أن يتبين من وراء السطور عطفه الخفي الصامت على هذه الطبقة المظلومة وضيقه بعنف الاقطاعيين الطغاة الذين نزع من قلوبهم الرحمة ، وتملكهم الجشع ، وقد تجلت في هذه الصور قدرة تورجنيف الفائقة على وصف المناظر الطبيعية وصفاً شائقاً بأيسر الطرق وتصور الأشخاص بسماتهم البارزة الدالة على جوهر شخصيتهم ومكتون نفوسهم وذلك بلمسات سريعة كاشفة ، مع جبال السرد وعذوبة الأسلوب وشاعريته ، وقد ظلت هذه الصفات ظاهرة في مؤلفات تورجنيف التي كتبها بعد ذلك .

ولم يكن تورجنيف ممن يتعلقون بالأفكار المجردة ، والفكرة عنده على الدوام تأخذ صورة مجسمة ، وتبدو في شكل الأنف أو صورة الذقن أو طريقة لبس القبعة ، وهي تحمل الدلالة كما تحملها الكلمة الموحية مما يذكرني بقول المتنبي في ابن العميد :

خلقت صفاتك في العيون كلامه

كالخط عملاً مسمعى من أبصرا

وتورجنيف نفسه يقول : إنه لم يحاول خلق طراز من الشخصيات دون أن يكون أمام ناظره شخصية حية تنسجم فيها العوامل المختلفة التي يود أن يؤلف بينها ، فهو كاتب واقعي من فرعه إلى قدمه ، وقوة ملاحظته أكثر ظهوراً في أدبه من قوة الخيال واتساعه ، ويمكن بسهولة أن نلاحظ أن دستوفسكي يصف أشخاصه من الداخل ، وأن تولستوى تتعادل فيه القدرة على الملاحظة الدقيقة والتحليل النفاذ ، أما مجال إبداع تورجنيف فهو الوصف الخارجي ، وهو يمتاز كذلك ببراعته في بناء رواياته وأقصوصاته وإحكام خطتها .

وقد كانت أولى رواياته المشهورة «رودين» التي ظهرت سنة ١٨٥٥ وهي تصف شخصية رجل على غير وفاق مع بيئته ، يتحدث ببلاغة ساحرة عن مشروعاته

الباهرة ، ولكن سرعان ما يتكشف لنا هذا المتحدث المقوه والمفكر الأملح عن رجل واهن العزيمة ، لا يمكن الاعتماد عليه والاطمئنان إليه ، ويصف لنا تورجنيف جوانب نفسه جانباً فجائياً حتى تكتمل في أخلاصنا صورة شخصيته ، وهو يأسر قلوب النساء بعباراته الساحرة وحاسته المتدفقة ، ولكنه يتخلى عنهن في اللحظة الحاسمة والموقف الأخير ، ويقال : إن صور رودين على مثال الزعيم الفوضوي المشهور ياكوفين .

وقد تلتها رواية ليزا أو عش الظرفاء التي ظهرت في سنة ١٨٥٨ وهي آية من آيات الفن الروائي ، تدور حول شخصية لافرتسكي أحد الملوك الروسيين المثقفين غير المخلوع في زوجته الساحرة اللاهية التي تعيش في خارج روسيا ، وتتشأ علاقة حب بينه وبين ليزا تلك الشخصية الجذابة الورعة المخلصة ، وتأتي الأخبار من الخارج بأن زوجته قد توفيت في حادثة تصادم ، ويستعد الحبيبان للزواج ، ولكن زوجة لافرتسكي تظهر فجأة ، ويتضح أن خبر وفاتها لم يكن سوى إشاعة كاذبة ، فيستسلم الحبيبان للقضاء القاسي ، وتولد ليزا بالدير ، ويراهها لافرتسكي بعد سنوات في الدير ولكنه لا يتحدث إليها ويصف لنا تورجنيف أثر هذا اللقاء في نفس لافرتسكي وصفاً يرتفع إلى قمة الشاعرية والابداع الفني وأحسبه من أشجى وأروع ما كتب في الأدب العالمي .

وفي رواية «أباء وأبناء» التي تلتها يصف لنا تورجنيف الصراع بين جيلين مختلفين من الأجيال الروسية ، جيل سنة ١٨٤٠ وجيل سنة ١٨٦٠ ويمثل هذا الجيل الأخير شخصية بازاروف وهي من أقوى الشخصيات التي أوجدها تورجنيف ، وهو فوضوي متطرف خارج على التقاليد والقيم السائدة ، ويبدو لنا أنه كلف بالمدح والتحطيم ولكننا قد نلمح وراء صراحته وتهافته الساخر أثر العواطف المكظومة ، وهي تعد من خير رواياته من الناحية الفنية ، فقد صور فيها النزعات

السياسية والاجتماعية السائدة في عصره تصويراً صادقاً مع مراعاة الأصول الفنية والتزام موقف الحياد .

وفد أثارت هذه الرواية زوبعة من النقد الشديد الجارح سواء من فريق المحافظين أو من جماعة الثائرين ، فالحافظون اتهموا تورجنيف بأنه أكبر من شأن العدى الثائر بازاروف وارتمى عند قدميه ، أما حزب الثائرين فقد اعتقدوا أنه قلل من شأنه واستهان بأمره . والواقع أن الشيع المتصارعة في روسيا كانت شديدة التعصب لآرائها ، وتعد من يخالفها أدنى مخالفة عدواً لها ، منشقاً عليها ، ولم يكن التصوير الفني الزيه يرضى أى طرف من الأطراف المتنازعة ، فإذا صور عدوياً فيلزم أن يجعل منه بطلاً خالص البطولة . ليرضى الحزب الثائر أو يجعل منه وغداً زنياً ليرضى جماعة المحافظين ، أما الذين كانوا يعرفون الثائرين عن قرب مثل مثل دستوفسكى فقد ذهبوا إلى أن طراز الشخصية الذى وصفه تورجنيف في روايته لا وجود له على الإطلاق ، ولما كان تورجنيف قد أقام فترة طويلة في خارج روسيا فقد نصحه دستوفسكى سائراً بقوله أن عليه أن يستحضر مقراباً ليرى به الأحوال في روسيا على حقيقتها ، وقد حز هذا النقد في نفس تورجنيف الحساسة ، حتى انتوى حيناً من الزمان أن يمتنع عن موالاة التأليف ، ووصف لنا حالة الصيق والملل التى استولت عليه في قصيدته من الشعر المنشور التى جعل عنوانها « كفى » وبدا له أن الحياة خالية من كل ما يثير الاهتمام ويبعث على حب الاستطلاع . ومن أقواله في تلك القصيدة « أن أشد ما يثير الرهبة هو أنه لا شيء في الحياة يثير الرهبة » وهذه الكلمة الموجزة تلخص حالة الإعياء الداخلى ، ونوبة التشاؤم التى استولت على نفس تورجنيف في تلك الفترة وربما كان من أسبابها التى يمكن أن تضاف إلى فرط تأثره من حملات النقد التى وجهت إليه ، علاقته الغرامية بالمغنية المشهورة مدام فياردو جارسيا ، وقد لقى لأول مرة في بتروغراد وهو في مطالع شبابه وظل أسير حبها ، وصريح هواها

طوال حياته ، وكان هذا الحب الأفلاطونى من جانب واحد ، ومن أجل القرب من هذه الحبيبة قضى تورجنيف سنوات طويلة متنقلاً بين ألمانيا وفرنسا .

وقد استفاد تورجنيف من الغاشية التى آلمت نفسه بعد ظهور رواية « آباء وأبناء » وعاد إلى التأليف وكتب روايتيه المشهورتين « دخان » و « الثرى العذراء » والذى يسترعى النظر في هاتين الروايتين ما ينضمنا من نقد شديد لبلاده ، فهو بوصفه من أنصار الاتجاه إلى الغرب كان يمتد الحكم المستبد السائد في روسيا وكسل الشعب الروسى ، وتقاعده وصبره على الهوان والضميم وإفراط الروسين في الشراب ، وقد وصف لنا تورجنيف حالة المارد الروسى ، وهو يفرك عينيه ليتأهب للثوبة ويثور ثورته المعروفة .

وفي الفترة الأخيرة من حياته الممتدة بين سنة ١٨٧٨ وسنة ١٨٨٢ بدأ يكتب في أوقات متقطعة هذه المجموعة من الخواطر والتأملات والصور والانطباعات ووصف المشاهد والشخصيات التى تجلت فيها قدرته الفنية ونزعاته الفكرية واتجاهاته الفلسفية ، وقد ظهرت طلائع هذه الأفكار في مختلف رواياته ، ومواقف حياته ولكنه في المرحلة الأخيرة من عمره حاول أن يجمع أشاتها ، وينظم عقدها ، ويزيدها توضيحاً وتركيزاً في هذه الأشعار المثورة التى تعد في إنجازها الحلاب وتأملاتها العميقة من خير ما أخرجه الأدب العالمى .

ولكل كاتب كبير وشاعر من الطراز الأول فلسفة خاصة أو نظرة عامة للحياة والكون تتخلل كتبه وتطالعك من وراء آثاره المتنوعة وآرائه المختلفة ، فهل كان لتورجنيف فلسفة من هذا القبيل ؟

يروى لنا أنثريه موروا في كتابه القيم عن تورجنيف أن إحدى السيدات كتبت إليه يوماً تخبره أن ابنها قد نوى إعداد رسالة عن فلسفته ، وأنها تريد بعض نصائحه ، فحار تورجنيف في أمره ، فهو كان يعتقد أنه ليس له فلسفة ، وكان يرى أن الفنان مشاهد قبل كل

شيء ، وأن الفنان الذي يمزج بالمشهد يلغى وظيفته حيناً من الزمن باعتباره فناً ، وأنه قد يستطيع في أعقاب ذلك أن يستعيد في الهدوء العواطف التي اختلجت بنفسه أثناء العمل حتى تصبح له مادة فنية ، وكان تورجنيف يعتقد أن الصراع من أجل الأفكار المجردة ينطوى على خطر للكاتب ، وهو يحدثنا عن نفسه وطريقته قائلاً « عندما لا يكون أمامي صور معينة ينتشر على الأمر واقع في حيص بيص ولا أدري أين أتجه ، ويبدو لي دائماً أن من الممكن تأكيد الفكرة التي تعارض فكرتي بأدلة لا تقل قوة عن الأدلة التي أقدمها ، ولكن حيناً أتحدث عن الأنف الأحمر أو الذقن الأبيض فان الأنف في هذه الحالة يكون أحمر اللون والذقن أبيض اللون ولا يمكن أن ينقض ذلك » .

ويقول موروا « إن أساس كراهة تورجنيف للأفكار هو قزعه من الجدل وخوفه من الإغراق في الأحاديث الفلسفية التي كان شديد الكلف بها في مطالع شبابه واعتقاد بأن ذلك لا طائل ورائه ، وأن الناس لا تعيش على هذا الخط ، وأن المهم هو الكائنات البشرية بأنوفهم الحمر وأذقأنهم البيض وقبضات أكفهم ، وأوجاعهم وتهدياتهم ، وتجوالم في الريف وما يمارسونه من مختلف الأعمال .

وقد أجاب تورجنيف السيدة التي كتبت إليه قائلاً « سأقول عن نفسي بصورة موجزة إنني واقعي قبل كل شيء . يحفل بالحقيقة الحية للوجه الإنساني ، وإنني لا أعبأ فتيلاً بكل ما هو فوق الطبيعة ، ولا أعتقد بالمطلقات والنظم المذهبية وأحب الحرية أكثر من حيي لأي شيء آخر في الدنيا وفي حدود تقديري أقول إنني شديد التأثر بالعظمة وكل ما هو إنساني حبيب إلى نفسي والتعصب للسلافيين وما إلى ذلك من ضروب التعصب بعيد عن طبعي » .

وقد كان تورجنيف أميناً صادقاً في هذه الوثيقة القيمة التي كشف لنا فيها بإيجاز الكثير من خفايا نفسه

ومعدن شخصيته ، وسيتبين القارئ أثر الحزن الصامت العميق الذي يطالعا من وراء أشعاره المثورة ، وقد كان الشعور بالسأم والشك في قيمة المساعي الإنسانية يقوى في نفس تورجنيف كلما تقدمت به السن واستفاضت تجاربه ، ولكن نظرته إلى الحياة بوجه عام لا تسمح لنا بأن ندخله في زمرة المتشائمين ، فقد كان شديد الإيمان بالحب والخير والجمال ، وقد كان عقله يضرب في ييذاء الشكوك ويحاول رفع النقاب عن الأسرار الخفية ، ولكن قلبه مع ذلك كان يؤمن بالإنسان ، ويكف من عادية الشك ، ويبدو هذا الصراع بين اتجاهات العقل وإحباطات القلب في الكثير من روايات تورجنيف وقصصه وأقصوصاته ، ولكنه يبدو بصورة أوضح - وربما كانت أعنف - في أشعاره المثورة .

وقد كتب تورجنيف خواطره الشعرية في السنوات الأخيرة من حياته كما قدمت ، وقد أصيب خلالها بالعلة الخطيرة التي كانت سبب وفاته وهي سرطان النخاع الشوكي ، فغير غريب أن تطلعه صور الموت . وهو يصارع هذا الداء الخطير ، ولم تعصف المعركة التي كانت ناشبة بين غرائزه السليمة وبين الملل من الحياة الذي كان باعته المرض بائزان عقله وسباحة نفسه وحبه للخير ، وقد كتب فيما كتبه في هذه الفترة يقول « لقد لحقني الشيخوخة وعلائي الكبر وفقد كل ما حولي وكل ما في نفسي لمعانه وبهجته ، والضوء الذي كان يشع من القلب ويظهر الحياة في لونها وانطلاقها وحركتها ، هذا الضوء قد كاد ينطفئ في نفسي ، إنه في سبيله إلى الحمود تحت غشاء الرماد الذي تكاثف » .

ولكن هذا الداء الويل الذي نقص عليه بوجه خاص السنتين الأخيرتين من حياته وجعله يتحمل كل ما في طاقة البشر احتمالاً لم يغير من طباعه ، قال في إحدى المناسبات لصديقه بافلوفسكي وقد اشتدت به الآلام المبرحة « لست آسى على الموت ، فقد أخذت بنصيبي من متع الحياة ، وقد أنجزت أعمالاً كثيرة ،

ونجحت ووفقت ، وقد أحبت الناس وهم كذلك أجوف ، وقد بلغت الشيخوخة ، وأتيح لي من السعادة ما يمكن أن يتاح للبشر ، والكثيرون لم يقدر لهم ذلك ، وليس حسناً أن يموت الإنسان قبل أن يأتي وقته ، ولكن بالقياس إلى ، قد حان الوقت .

وقد مات تورجنيف يوم ٣ سبتمبر سنة ١٨٨٣ في بوجيفال بفرنسا ونقل رفاته إلى روسيا ودفن في مقبرة فولكوف في بطرسبرج ، إلى جانب صديقه الناقد الشهير بلنسكى .

وقد قال عنه الشاعر الأمريكى الكبير ولت ويتان « ترجنيف النبيل الحزين » وهو خير تحديد لشخصيته كما تبدو لنا في رواياته وقصصه وأقصوصاته وبخاصة في أشعاره المنشورة .

وكان تورجنيف يرى من السخف أن نعزو طيبة القلب إلى الطبيعة ، فالطبيعة في رأيه ليست خيرة ولا شريرة ، وإنما هي غير مكترثة ، وقد عبر عن هذا الشعور في خاطرته التى أسماها « الطبيعة » وفيها يقول : « أريت فيما يرى النائم أنى جثت معبداً تحت الأرض ضخماً هائلاً له سقف مقبب سامق ، وكان غاصاً بأضواء أرضية راتبة

وفي بهرة المعبد كانت تجلس امرأة فخمة رائعة عليها ثوب أخضر اللون فضفاض ، وقد اعتمد رأسها على يدها ، وبدأ أنها مستغرقة في تفكير عميق . وأدركت في التو واللحظة أن هذه المرأة هي الطبيعة نفسها ، وأصابتنى رعدة من فرط الإجلال مرت إلى أعماق روحي .

ودنوت من هذه الصورة الجاثمة ، وانحنيت لإكباراً ، وخاطبتها قائلاً « يا أمتا جميعاً فيم تفكرين ؟ هل تفكرين في مصائر الإنسانية ؟ أو تفكرين كيف يظفر الإنسان بما في الإمكان من الكمال والسعادة ؟

فأثارت إلى المرأة عينها الرهيبتين في بطاء وأناة ، وتحركت شفتاها ، وقرع سمعى صوت رنان له صليل

الحديد يقول « إنى أفكر كيف أمتح ساق البرغوث قوة أوفر ؛ ليكون أقلر على الفرار من أعدائه ، والتوازن عنده بين الدفاع والهجوم مختل ، ويجب أن يراعى ويحفظ » .

فتعثرت في الجواب وقلت « ماذا ؟ وما هذا الذى تفكرين فيه ؟ أو لسنا نحن بنى الإنسان أولادك المقربين ؟ »

فزوت وجهها قليلاً وقالت « جميع المخلوقات أبنائى ، وعنائى بالجميع واحدة ، وأنا أأيدهم بأسرهم » فلجلجت قائلاً « ولكن الحق ... والعقل ... والعدالة ... »

فقال في صوتها الخجل « هذه كلمات بنى الإنسان ، وأنا لا أعرف الحق ولا الباطل ، وليس العقل ناموساً لي ، وما هي العدالة ؟

« لقد وهبتك الحياة ، وأسأردها ، وأمنحها الغير ، ديداناً كانوا أو آدميين ... لا يعنينى ... فأنظر في خلال ذلك لنفسك ، ولا تقف في طريقي ! » . وهممت بمراجعتها ، ولكن الأرض اهتزت وأرسلت أنه مولولة .

فانتهت من النوم .

وقد شاهد تورجنيف في طفولته معركة بين حبة وضفدعة سامة ، وكون من هذا المنظر الذى لم يرح غيبته ، أولى أفكاره عن قسوة المعارك الناشئة في ميادين الطبيعة الواسعة ، ولم تستطع تجارب الحياة أن تزيل من نفسه هذه الفكرة ، وكان الكون في شموله يبدو له وقد سيطرت عليه قوى ضخمة غير عابئة بالإنسان ولا معنية بشؤونه ، وبما نسميه الخير أو الشر أو العدالة أو السعادة ، وعند تورجنيف أن الكائنات البشرية ليست أعز على الطبيعة وأنفس في نظرها قيمة من الخمال وسائر الحشرات .

وفي إحدى خاطراته من الشعر المنشور يتصور عادثة بين جبلين ، وهما جبل يوجنفرأو وجبل فينسترا

هورن - وهما من جبال سويسرة - ويقول تورجنيف في هذه الخاطرة «أعلى قمم جبال الألب ... وهى سلسلة من التناقض ... وهى صميم الجبال !

وفوق هذه الجبال سماء خضراء شاحبة صافية صامتة والصقيع الصلب القاسى والجليد العسير المتألىء وتبرز من تحت هذه الثلوج المتراكمة القمم الجرد العابسة والصخور الصياخيد التى ما تنفك تعصف بها هوج الرياح .

وجبلان شامخان ضخمان على جانبي الأفق ، وهما يونجفراو وفينستراهورن .

ويتحدث يونجفراو إلى جاره العملاق قائلا « ماذا عندك من طريف الأخبار ؟ إنك تستطيع أن ترى من مكانك أكثر مما أرى ، فماذا يحدث فى تلك السهول والوهاد ؟

ومرت عدة آلاف من السنين كأنها لحظة مفردة قبل أن يهبط فينستراهورن قائلا « يجب جون مثقات نغضى سطح الأرض ... انتظر قليلا !

ومرت آلاف أخرى من السنين كأنها مجرد لحظة فأعاد يونجفراو السؤال قائلا « حسن ، والآن ؟ » فأجاب فينستراهورن « الآن أستطيع أن أرى ، فهناك فى الوهاد لم يتغير شيء ، كتلة من الذرات الضئيلة الكثيرة الألوان ، وأمواه زرقاء ، وغابات سوداء ، وآكوام من الأحجار الرمادية اللون مكدس بعضها فوق البعض ، وعلى مقربة منها تزحف هذه الحشرات الصغيرة ، هذه المخلوقات ذوات الساقين التى لم تحاول أن تدنسك أو تدنسى .

« أتقصد الناس ؟ »

« نعم ، الناس »

ومرت آلاف السنين كلمح البرق وكأنها لحظة واحدة .

فقال يونجفراو « ماذا نستطيع أن نرى الآن ؟ » فهبط فينستراهورن قائلا « يبدو المنظر فى السفوح والوهاد أصفى وأوضح ، لقد ارتدت المياه وصارت الغابات أشد هزلا .

وطويت بعد ذلك آلاف السنين وانقضت كأنها لحظة .

فسأل يونجفراو قائلا « ماذا ترى الآن ؟ »

فأجاب فينستراهورن « حولنا وعلى مقربة منا يبدو أصفى وأبقى ، ولكن فى الأودية على مسافة بعيدة لا تزال هناك بقع وشىء يتحرك » .

وبعد مرور بضعة آلاف أخرى من السنين أعاد يونجفراو السؤال قائلا « والآن ؟ » فأجاب فينستراهورن « كل شيء على ما يرام ، وقد عمت النظافة كل مكان وكل شيء الآن أبيض اللون ناصعه ، وليس هناك سوى الجليد ، الجليد المماسك والصقيع وقد تجمد كل شيء ، وأظلم العالم المدهوء فلا تسمع فيه لآغية » .

فقال يونجفراو « حسن ، لقد تحدثنا بما فيه الكفاية يا رفيقى الهرم ، وقد حان الوقت لننام هنية » .
« لقد أصبت ، وحقا قد حان الوقت » .

ونام الجبلان الشامخان ، ونامت السماء الخضراء الصافية فوق الأرض التى لاذت بالصمت الأبدى » .

ويقول موروا فى تعليقه على هذه الخاطرة الشعرية « لقد كانت أقوى العواطف المسيطرة على تورجنيف - هى عاطفة فناء الإنسان تلقاء عظمة الأشياء ، وإذا كنا قد ابتلينا بضعف تأمل اللانهاية وقياسها ، فإن كل جهد يبدو لنا عبثا ، فنحن نشقى ولكن إلى أين نذهب ؟ إلى الموت وهو نفسه سيصير شيئا ضئيلا » .

وفى هذه الخاطرة عن الموت يعبر تورجنيف عن هذا الشعور وعنوانها « ما الذى سأفكر فيه » .

« ما الذى سأفكر فيه حينما يتركنى الموت إذا كنت فى حالة أستطيع معها التفكير فى أى شيء ؟ »

فهل أفكر كيف ضاع العمر سدى؟ وكيف لم أفد من حياتي شيئاً ، وكيف استولى على النوم خلالها وأضليت زمني حالماً وأخفقت في تذوق هباتها ؟
ما هذا ؟ وهل حان الموت ؟ أهكذا سريعاً ؟ هذا

محال ! حقيقة أنني لم أجد متسعاً من الوقت لعمل أي شيء . . . لقد كنت أتأهب للعمل !

وهل أستعيد ذكرى الماضي وأطيل التفكير في الدقائق القليلة المشرقات التي عشتها ؟ وهل تطالعي الصور والوجوه العزيزة على ؟

وهل تلوح لي الأعمال السيئة التي اقترفتها — وهل يغزو روحي الألم الحارق ، ألم الندم المتأخر ؟

وهل يتجه تفكيري إلى ما ينتظرنى وراء القبر . . . وهل ينتظرنى هناك شيء حقيقة ؟

كلا . . يبدو لي أنني سوف لا أحاول التفكير في شيء — وسأحمل نفسي على التلهي بشيء تافه لأبعد عقلي عن التفكير في الظلمة المنيرة التي تسدل سوادها أمامي .

لقد رأيت مرة رجلاً يشكو في ساعته الأخيرة شكوى متصلة لأنهم لم يقدموا له بندقاً ليقتضمه . . . وكل ما في الأمر أن في أعماق عينيه وهما يلجان في الذبول والانطفاء كان يبدو شيء يخفق ويرتمش كجناح كبير لطائر جرح جرحاً مميتاً ،

وتبدو كراهة ترجيف للموت وفرط حبه للحياة وتعلقه بها في خاطره عن «نهاية العالم» وهو يقول فيها :

خيل إلى أنني في مكان متعزل في روسيا وفي منزل ريفي بسيط ، وكنت في حجرة واسعة منخفضة لها ثلاث نوافذ ، وحيطانها بيضاء وليس بها أثاث ، وأمام المنزل سهل أجرد يبتسط في انحدار تدريجي إلى مسافة بعيدة تظله سماء ربداء رتيبة ، كأنها ستارة مرخاة .

ولم أكن وحيداً ، كان معي في الحجرة ما يقرب من عشرة أشخاص ، وكانوا قوماً عاديين يرتدون

الملابس المألوفة . ويروحون ويجيئون في الحجرة في وقار ، حتى كأنهم يخلسون الخطوات . وكانوا يتجنب بعضهم بعضاً ، وبرغم ذلك كانوا يتبادلون النظرات القلقة .

ولم يكن أحد منا يلدرى لماذا هو في هذه الحجرة : وما نوع هؤلاء الناس المجتمعين معه . وكان يبدو لهم والاكتئاب على كل وجه ، وكان كل واحد من الحاضرين يقرب من النوافذ وينظر بانتباه كأنه ينتظر شيئاً من الخارج ثم يستأنف ذرعه للحجرة ذهاباً وإياباً .

وكان يتحرك بيننا غلام صغير ، وكان يصبح من الحين إلى الحين بصوت رتيب رقيق قائلاً « يا أبتي إني خائف » وكانت صيحته تجعل الألم يحز في نفسي حتى استولى على الخوف مثله ، ولكن الخوف مم ؟ لم أكن أدري ، وغاية ما في الأمر أنني كنت أشعر بأن كارثة رهيبة تقرب منا شيئاً فشيئاً .

ومن الحين إلى الحين كان يصرخ الغلام ، فلو أن في استطاعة الإنسان الإفلات ! لقد كان جو المكان قابضاً يبعث على الحزن والكآبة ويلقي على كاهل الإنسان عبئاً ثقيلاً . . ولكن لم يكن هناك وسيلة للإفلات .

وكانت السماء كأنها الأكفان ، وقد توقف هبوب الريح . . وبدا كأن الهواء قضى نحيبه .

وفجأة تجرى الغلام إلى النافذة ، وصرخ بالصوت المتألم الشاكي المعهود قائلاً « انظروا لقد انهارت الأرض ! »

« ماذا ؟ انهارت الأرض ؟ لقد كان ذلك حقيقة ، فند لحظات كان أمام المنزل سهل ، ولكن الآن يقوم المنزل على قمة جبل رهيب ، وقد هوى الأفق واختفى وتعلق أمام باب المنزل منحدر رأسى ؛ كأن الأرض قد تصدعت وتمزقت أوصالها .

فاحتشدنا جميعاً حول النافذة، وقد حول الخوف قلوبنا إلى حواصب من الثلج ، وهمس الواقف إلى جاري قائلا « ها هو . . ها هو ! »

وهناك عند طرف الأرض القصي أخذ شيء يتحرك ، أكوام صغيرة مستديرة بدأت تعلو وتهبط ، فأدركنا جميعاً في التو واللحظة أن ذلك هو البحر ، وأنه يوشك أن يفرقنا جميعاً ، ولكن كيف ينمو ويرتفع إلى قمة الهاوية ؟

ولكنه مع ذلك أخذ ينمو ، نحواً عظيماً ، ولم تاج من بعد تلال متفصلة متدافعة . . وإنما كانت هناك موجة مستمرة عاتية ضخمة تغطي الأفق جميعه .

وكانت هذه الموجة متقدمة نحونا بسرعة إلينا ، وكانت تحملها زوبعة ثلجية، وتدور حول نفسها في ظلام مطبق ، وكان كل ما حولنا يهتز ، وكان ينبعث من هذه الكتلة المتدفعة أصوات كقصص الرعد وصليل الحديد ، كأنها لها ألف حلق .

فما أشد دويها ، وما أروع هديرها ! لقد كانت الأرض تولول ولولة الجزع !

وعاود الغلام النسيج وحاولت أن أتعلق برفقائي ولكننا كنا جميعاً قد غلبنا على أمرنا ودفنا وأغرقنا واكتسحتنا الموجة الثلجية الهادرة السوداء الحالكة السود .

لقد احتوى الظلام كل شيء . . الظلام الأبدي . واستيقظت من النوم وأنا لا أكاد ألتقط أنفاسي « وفي خاطرة عنوانها « الحشرة » يصور تسلل الموت في صورة أخرى فيقول :

« رأيت في الحلم أننا كنا عشرين شخصاً جالسين في حجرة رحة مفتوحة النوافذ .

وكان بيننا نساء وأطفال وبعض المتقدمين في السن . . . وكنا جميعاً نتحدث عن أشياء في غاية الأهمية ، وكان حديثنا صحاباً وغير واضح .

وفجأة انطلقت في الحجرة حشرة طويلة قرابة نصف بوصة، محدثة صوتاً مثل قعقة السلاح، وأخذت تدور وتتابع الدوران واستقرت أخيراً فوق الحائط .

كانت تبدو مثل ذبابة أو زنبور ، فقد كان ظهرها أدكن قذراً ، وكان لون جناحيها الحشني المنبسطين مثل لون ظهرها ، وكانت ساقاها الممتدتان كثيرتي الشعر وكان رأسها كبيراً كرية الشكل مثل رأس اليسوب ، وكان رأسها وساقاها حمر اللون كأنها قد غمست في الدماء .

وأخذت هذه الحشرة تدبر رأسها إلى أعلى وإلى أسفل ويمينا وشمالا بغير انقطاع ، وفي الوقت نفسه حركت ساقها ، وفجأة كانت تنطلق من الحائط وتدور حول الحجرة في جلبة، ثم تعاود الاستقرار على الحائط ، وهكذا استمرت تتابع هذه الحركات المخيفة البغيضة دون أن تبرح المكان .

وقد أثارت الاشتزاز والخوف بل الطلع في نفوسنا جميعاً ، فلم ير أحد منا قط شيئاً مثلها من قبل ، وصاح كل من في الحجرة « تعقبوا هذه الحشرة وأبعدوها ! » ولوح كل إنسان بمنديله من مكانه الأمين لأن أحداً لم يجترئ على الاقتراب منها ، وحيناً كانت الحشرة تعاود الانطلاق كان كل من في الحجرة يترجعون إلى الوراء على غير إرادتهم .

وكان بين رفقنا في الحجرة شاب شاحب الوجه ينظر إلينا جميعاً وقد عرته حيرة ، وهز كتفيه وابتسم ، ولم يستطع أن يفهم ماذا أصابنا ولماذا كنا جميعاً قد استقزنا الخوف وعما الاضطراب ، فهو نفسه لم ير حشرة ولم يصل إلى سمعه صخب جناحيها .

وبغلة بدا أن الحشرة أخذت ترنق النظر إليه ، وانطلقت نحوه ، وتعلقت برأسه ، ولسعته في جبهته فوق عينيه ، فأرسل الشاب صرخة واهية وسقط ميتاً . . وفوراً انطلقت الحشرة الرهيبة مولية .

وأدركنا حينئذ حقيقة الضيف الذى آويناها .

ولكن تورجنيف مع ذلك كان يؤمن بالحُب ويراه أقوى من الموت ، وقد عبر عن ذلك فى خاطره الشعرية التى جعل عنوانها « العصفور » وفيها يقول :

كنت عائداً من الصيد ، وسرت فى طريق بالحديقة تحف به الأشجار من جانبيه ، وكان كلبي يعدو أمامي .

قصر الكلب خطواته ، وأخذ يتسلل كأنه يقفوا أثراً .

فأرسلت النظر إلى امتداد الطريق ، فلمحت عصفوراً صغيراً تعلو متقاربه ورأسه صفرة ، وكان قد هوى من العنق (كانت الرياح تعصف بأشجار البيتولا القائمة على جانبي الطريق عصفواً شديداً) وأخذ يرفرف بجناحيه لم يستكمل بعد نموها ، وقد عجز عن الحركة .

وبينا كان الكلب يتقدم منه فى بطء سقط بغتة عصفور هرم من شجرة قريبة ، وكان يرتجف هلعاً ويزقزق زقزقة المستئثس المتوسل ، وألقى بنفسه مرتين نحو فكي الكلب وأنيابه اللامعة .

لقد وثب من شاقق لينتقد فرخه ، وكان ينتفض فرحاً ولكنه ألقى بنفسه من مأمته برغم خوفه .

ولقد كان الكلب يلدو للعصفور وحشاً هائل الأنحاء ، ولكنه مع ذلك لم يستطع البقاء فى الأعلى واتقاء الخطر ، وقد دفعت به قوة غلبة أقوى من إرادته .

توقف الكلب ولم يأت بحركة ثم عاد أدراجه ، لقد رأى هو كذلك شواهد تلك القدرة .

فأسرعت ودعوت الكلب الذاهل المتعجب ، وعبدت مقع القلب بالاجلال ، نعم لا تسخر من ذلك ، لقد شعرت باحترام لهذا العصفور البطل الصغير لما فيه من دوافع الحب .

وأركت أن الحب أقوى من الموت أو من الخوف من الموت . وبالحب تماسك الحياة ، وتسير فى طريق التقدم .

وتورجنيف برغم أنه قضى شطراً كبيراً من حياته فى خارج روسيا وكان صديقاً للكثيرين من كبار الكتاب الفرنسيين الذين عاصروه مثل فلوير وزولا وألفونس دوديه وموباسان وبرغم أنه كان يرى أن على روسيا أن تولى وجهها نحو الغرب فإنه ظل مع ذلك شديد التعلق بلقنة الروسية عظيم الإعجاب بها ، وقد ناجاها فى إحدى خاطراته وعنوانها « اللغة الروسية » بقوله :

« فى أيام الشك والأيام التى يستبد فيها بنفسى القلق والخوف على مصير بلادى - أنت الوحيدة معبى والدعامة التى أستند إليها .

أيتها اللغة الروسية العظيمة الجبارة الصادقة الحرة ! لولاك لاستولى على اليأس حينما أنظر إلى كل ما هو حادث فى وطني ، ولكن مثل هذه اللغة لم تمنح إلا لشعب عظيم .

وقد تناول تورجنيف فى أشعاره المنشورة بعض الأحداث ذوات الدلالة التى عاصرها « مثل حادثة اعتداء الفتاة فيرا زاسولتس على الجنرال ترييوف رئيس شرطة بطرسبرج ، وأسمى تورجنيف هذه الحادثة « المدخل » وهى من الخواطر التى لم تنشر فى حياته :

« أرى بناء ضخماً ، وفى حائطه الأمامى باب ضيق موروب ، وقد انتشرت خلف الباب محابة مظلمة ، وأمام المدخل العالى فتاة ، فتاة روسية .

وكانت السحابة الكثيفة تبعث قشعريرة باردة وبطيئة ، وانبعث صوت أجش محمولا على تيار الهواء الشديد البرودة من أعماق المبنى .

« أيها الراغبة في عبور هذا الباب أتعرفين ما ينتظرك ؟ »
 فأجابت الفتاة « أعرف »
 « البرد والجوع والكراهة والاستهزاء والاحتقار والإهانة والسجن والمرض والموت نفسه »
 « أعرف ذلك »
 « الإبعاد والعزلة التي لا أنيس بها ؟ »
 « أعرف ذلك ، ومستعدة لاحتماله ، وأستطيع أن أحتمل الشقاء والعذاب والصدمات »
 « لا من أعدائك فحسب ، وإنما من أسرتك وأصدقائك ؟ »
 « نعم . . . من هؤلاء كذلك »
 « حسن . . . أنت على استعداد للتضحية بنفسك ؟ »
 « نعم »
 « لتضحى بنفسك مع اغفال اسمك ؟ وسهلكين ولا يعلم أحد ولا يدري إنسان ذكراك ليحترمها »
 « لست في حاجة إلى الاعتراف بالجميل أو العطف ولست في حاجة إلى اسم »
 « هل أنت مستعدة لارتكاب جريمة ؟ »
 « فأحنت الفتاة رأسها »
 « أنا مستعدة كذلك لذلك »
 وتوقف الصوت قبل أن يعود إلى توجيه الأسئلة .
 واستأنف الصوت السؤال قائلاً « أتعلمين أنك قد تفقددين الإيمان بما تعتقدينه الآن ، وأنت قد تفكرين فيها بعد أنك قد أخطأت وأضعت حياتك سدى ؟ »
 « إنى أعرف ذلك كذلك ، وبرغم ذلك أريد الدخول »
 « ادخلي ! »
 فعبرت الفتاة الباب ، وأرخيت ستارة كثيفة خلفها .

وانبعث صوت كريحه من أحد الواقفين إلى الورا
 يقول « حمقاء »
 وسمع صوت آخر يقول « قديسة » !
 وفي خاطرة عنوانها « الراهب » يبين لنا تورجنيف موقفه من الدين والعلاقة بين الفن والدين :
 « لقد عرفت راهباً كان ناسكاً وقيساً ، وكان يعيش على ما يجده للصلاة من وقع جميل في نفسه ، وبلغ من حبه للعبادة وإقامة الصلاة أنه كان يقف طويلاً فوق أرضية الكنيسة الباردة حتى ورمت ساقاه من مفصل الركبتين إلى القدمين وتصلبتا وصارتا مثل الحديد . ولكنه لم يشعر بذلك وظل يقف ويتابع الصلاة والتهجد .
 لقد فهمته ، وربما غبطته ، ولكن ليفهمنى هو كذلك ولا يحكم على بالإدانة — أنا الذى لم يصل إلى مثل هذه المتعة .
 لقد نجح في اخاد أنانيته الكريهة ، ولكن اخفاق في العبادة ليس نتيجة من نتائج حب الذات .
 فرمما كانت أنانيتى أشد مضايقة لى وأبغض لى ، وربما ضقت بها ذرعاً أكثر مما ضاق هو بأنانيته حتى ملها وتقلب عليها .
 لقد وجد شيئاً يستطيع فيه نسيان نفسه . . . وكذلك أنا وجدت ما أنسى فيه نفسى ، ولكن ليس على الدوام .
 إنه لا يكذب . . . وأؤكد أننى كذلك لست بكاذب . »
 وفي يناير سنة ١٨٧٨ مات الأديب الروسى الشهير نيكرا سوف وكان من أخلص أصدقاء تورجنيف ثم افترقا عدوين ، وظلت خصومتها سنوات طويلة وعلم تورجنيف بمرض صديقه القديم فذهب ليعوده ، ويصف لنا ماجر شاك هذه الزيارة قائلاً « لم يستمر لقائهما أكثر من دقيقة ، وقد وقف تورجنيف بباب

حجرة نيكراسوف وقوراً فارغ القامة وقبعته في يده ،
ونظر إلى نيكراسوف وهو جالس على مقعده هامداً
عديم الحركة ، وهاله ما طراً على مظهره من التغير
الفظيع ، ورفع نيكراسوف يده التحيفة الهزيلة في
إشارة وداع لتورجنيف كأنه كان يريد أن يعبر عن
عجزه عن التحدث معه ، فرد تورجنيف التحية والدموع
تكاد تنفجر من عينيه ، وترك الحجرة دون أن ينطق
بكلمة ، وفي أبريل من السنة نفسها كتب الخاطرة
التالية وعنوانها « اللقاء الأخير » :

كنا قديماً صديقين حميمين متواصلين . . . ولكن
جاءت ساعة نحس فافترقنا عدوين ، ومرت سنون
عدة . . . وقدمت بعدها المدينة التي يقيم بها فعلت
بأنه مريض لا يرجى وأنه يود رؤيتي .

فسرت إليه ، ودخلت حجرته ، والتقت العينان ،
فلم أكد أعرفه ، فيا لله !
ماذا فعل به المرض !

كان حائل اللون قد تفضن وجهه ، وتساقط شعر
رأسه ، وخطط المشيب لحيته الخفيفة ، واستوى جالساً
وليس عليه سوى غلالة قد شقها عامداً لأنه كان
لا يطيق أخف الثياب .

وبسط إلى يده بهزة عنيفة فهالني نخفها ، وتبدت
لي كأنها مقروضة متأكلة ، وبذل جهداً ليمس يوضع
كلمات غير جليلة ، من يلوي هل كانت كلمات لوم
وعتاب أو عبارات استقبال وترحاب !

كان صدره الهزيل يضطرب ، وانبعجت من
عينيه الملتئميتين دمعتان عصيتان من دموع الألم حتى
غشيتا إنسان عينه المتضائل .

فجزعت وخناني العزم . . . وجلست على كرمي
إلى جانبه ، وأطرقت بعيني على الرغم مني إزاء هذا
المنظر المرعب البشع ، ومددت أنا كذلك يدي

لقد خيل إلى أنه ليست يده القابضة على يدي .
وقد تراءى لي أن امرأة طويلة القامة بيضاء جالسة
بيننا ، وأنها ملفوفة في طيلسان من قرع إلى قدم ،
وأن عينيها الغائرتين الشاحبتين شاخصتان إلى الفراغ ،
وأن شفيتها الممتعتين اللتين تمان على الجفوة والصرامة
لا ينبعث منهما صوت .

هذه المرأة ضمت يدينا . . . وقد وفقت بيننا
توفيقاً أبدياً

نعم . . . لقد أصلح ما بيننا الموت

ولم تخل خواطر تورجنيف على تردده فيها بين
الأمل واليأس واليقين والشك من الفكاهة ، مثال ذلك
خاطرته عن « الخبر الصحفي » وفيها يقول :

« كان الصديقان جالسين أمام المائدة يحكيان

الشاي
وسمعا ضوضاء وجلبة في الشارع ، وتأوهات
تبعث على الرثاء ولعنات شديدة قاسية وانفجار ضحكات
الشماتة .

ونظر أحد الصديقين من النافذة وقال « إنهم
يضربون أحد الناس » .

فسأل الآخر قائلاً « من المضروب ؟ أهو مجرم ؟
أهو قاتل ؟ ومهما يكن من الأمر فإنه يجب ألا نسمع
بهذه العقوبة غير القانونية ، لنذهب لمنصرته » .

« ولكن المضروب ليس قاتلاً »

« ليس قاتلاً ؟ إنه إذن لص ؟ هذا لا يهم لنذهب
لإنقاذه من يد الجمهور » .

« إنه ليس لصاً » .

« ليس لصاً ؟ ربما كان صرافاً أو موظفاً من

موظفي السكك الحديدية أو أحد المتعهدين الذين يعملون

مع الجيش ، أو أحد أنصار الفن ، أو أحد المحامين أو أحد

الناشرين الرجعيين ، أو أحد المصلحين الاجتماعيين ؟ . .

ومهما يكن من الأمر لنذهب لمساعدته » .

« كلا . . . إن الذى يضربونه بخبر صحفى » .

« بخبر صحفى ؟ فى هذه الحالة دعنا نستكمل احتساء كوب الشاى أولاً » .

وقد كان ترجيف شاعراً واقعباً يرى ما فى الحياة من جمال وخير ولكنه يعرف كذلك ما بها من شر وقبح ، وكما نجد فى مؤلفاته وصف الغابات الرفاقة والطيور الصداحة والغدير الرقراق والوجوه الحسان والطبائع الجميلة فكذلك تلقى فيها الأشرار والطبائع المسوخة والمشاهد البغيضة ، من قبيل ذلك وصفه « للأنانى » فى إحدى خاطراته الشعرية المنشورة :

« كان فيه كل المؤهلات التى تجعله نعمة لأسرته

فقد ولد غنياً موفور الصحة ، وخلال حياته الطويلة لم يصب فى ثروته ولا فى صحته ، وفى الوقت نفسه لم يرتكب قط جريمة ، ولم يخرق قانون الأخلاق ، ولم يهف هفوة ، ولم تؤخذ عليه زلة لسان أو سقطعة فى كل ما يشر من الأمور

كان أميناً أمانة لا غبار عليها ! . . . وكان متكبراً لشعوره بأمانته . . . وبهذا الشعور كان يستحق كل إنسان . . . أسرته وأصدقائه وعارفيه .

كانت أمانته رأس ماله وكان يتقاضى عليها ربحاً باهظاً .

كانت هذه الأمانة تعطيه الحق فى أن يكون عديم الرحمة ، وأن يمتنع عن فعل الخير إلا ما أمّله عليه أمانته وأباحه القانون . . . وقد كان عديم الرحمة ولم يفعل خيراً . . . لأن الخير الذى يملى علينا ليس خيراً أصلاً .

ولم يكن يحفل بأى إنسان إلا نفسه المثالية ، وكان يغضب من الناس غضباً صادقاً إذا قصرت حماسهم للاهتمام بنفسه عن حماسه .

وفى الوقت نفسه كان لا يعد نفسه « أنانياً » لأن حكمه على الأنانية والأنانيين كان شديداً بوجه خاص !

وكان لا بد من ذلك ! لأن أنانية الآخرين كانت تعرض أنانيته .

ولما كان لا يشعر بأذى ضعف فى نفسه لذلك لم يكن يستطيع أن يفهم ضعف الآخرين أو يسمح به ، والواقع أنه كان لا يفهم أحداً من الناس ولا يفهم شيئاً ، لقد كان محاطاً من جميع جوانبه بنفسه .

بل لم يكن عنده أى فكرة عن معنى الصفح ! فانه لم يتسامح مع نفسه قط . . . فلماذا يتسامح مع الغير ؟ وكان هذا الأعجوبة ، قذى عين الفضيلة ، يرفع عينيه أمام محكمة ضميره وأمام الله ذاته ويقول فى صوت واضح غير متهدج « نعم لى رجل صالح حقاً وقدوة فى الفضيلة ! » .

وسررد هذه الكلمات على فراش موته - وحتى حينذاك لن يهتز فى قلبه المتحجر شيء - ذلك القلب البرئ من العيوب والأخطاء .

ألا ما أقبح وأسمج هذا الرضا عن النفس وهذه الفضيلة الرخيصة - أنها أغنى للنفس من قبح الرذيلة الصريح » .

وفى خاطراته بعنوان « وليمة الكائن الأسمن » يحدثنا تورجنيف عن تلك الخليقة التى كثيراً ما تعاب على إخواننا البشر ، وهى خليقة إنكار الجميل ويقول تورجنيف :

« فى ذات يوم رأى الكائن الأسمن أن يولم وليمة فاخرة فى قصره السماوى .

ودعيت الفضائل جميعها ، الفضائل ليس غير . . . ولم يحضر رجال . . . فالدعوة كانت مقصورة على السيدات .

حضرت الكثيرات ، منهن الصغيرة الشأن ، ومنهن العظيمة المكانة ، وكانت الفضائل الصغيرة أجمل وأكثر مرحاً من كبريات الفضائل ، ولكن جميعهن

كان يبدو عليهن مظاهر الارتياح والغبطة ، وكن يتحدثن في أدب وبشاشة مما هو جدير بصديقات تجمع بينهن صلات القرابة والمعرفة .

ولحظ الكائن الأسمى أن هناك سيدتين فائتين فتقدم رب الدار من إحدى السيدتين ، وأعطاهما ذراعه وسار بها إلى السيدة الأخرى .

وقال مشيراً إلى السيدة الأولى « الإحسان !

ثم قال مشيراً إلى السيدة الثانية « عرفان الجميل !

فمرت الفضيلتين الدهشة وهتتا ، وعجبت كل منهما من أمر صاحبها ، فنذ يده الخليقة — وقد مضى على ذلك زمان طويل — لم تلق إحداهما الأخرى ، وكان هذا أول لقاء .

وفي خاطرة « العامل والرجل ذى اليدين البيضاءين » يبدو تأثر تورجنيف الطيب القلب من سوء التقدير وإهدار القيم :

محاورة

العامل : لماذا جئت زاحفاً إلينا ؟ وماذا تريد ؟
إنك لست واحداً ، منا إليك عتا !

الرجل ذو اليدين البيضاءين : ولكني أيها الأخ واحد منكم !

العامل : أهذا حق ؟ واحد منا ! بماذا تهرف ؟
انظر إلى يدي ! ألا ترى ما بهما من قذارة ؟ أن رائحة كريهة تنبعث منهما — وبذلك بيضاوان ، ما هذه الرائحة التي تفوح منهما ؟

يعد ذو اليدين البيضاءين يديه ويقول للعامل « شم يدي » .

العامل (وقد شم يديه) : شيء عجيب ، تفوح منهما رائحة الحديد .

الرجل ذو اليدين البيضاءين : حقيقة أنهما تفوح منهما رائحة الحديد ، لقد حملت القيود في يدي ست سنوات .

العامل : ولم كان ذلك ؟

الرجل ذو اليدين البيضاءين : لأنني كنت معنياً بما فيه الخير لك ، ولأنني كنت أريد لكم الحرية أيها الجهلة ثرت على الذين يضطهدونكم . . ولذلك ألقوا بي في غيابة السجن .

العامل : ألقوا بك في غيابة السجن ؟ ولكن من سألك أن تتور ؟
خبرني عن ذلك !

بعد مضي عامين

(العامل نفسه يخاطب عاملاً آخر) .

— اسمع يا بطرس ! . . . أتذكر في الصيف قبل الصيف الأخير ذلك الرجل ذا اليدين البيضاءين الذي تحدثت معك ؟

العامل الآخر : نعم أذكره . . ولماذا ؟

العامل الأول : يقولون إنه سيشتق اليوم — لقد صدر الأمر بذلك .

العامل الآخر : هل عاد إلى الثورة .

العامل الأول : نعم عاد إلى الثورة .

العامل الآخر : حسن ، استمع لي يا ديمتري !
أتستطيع الحصول على جزء من ذلك الخبل الذي سيشتق به ؟ إنهم يقولون إنه يجلب الخط الحسن لمنزل الإنسان !
العامل الأول : أنت على الحق أيها الأخ بطرس ، هذه فكرة طيبة ! . .

وفي خاطرة عنوانها « الرباعيتان » يقول تورجنيف « كانت هناك مدينة قد أولع أهلها بالشعر ولعاً شديداً إلى حد أنهم كانوا إذا مضت بضعة أسابيع ولم تظهر قصيدة جيدة يعدون مثل هذا العقم الشعري كارثة عامة .

وفي مثل هذه المناسبات كانوا يرتدون ملابسهم القديمة ويفظون رؤوسهم بالتراب ويجتمعون جماعات

في الميادين العامة ، ويندرفون الدعوى . ويدون تفرهم
الشديد من آلهة الشعر التي هجرتهم .

وفي أحد هذه الأيام البائسة ظهر الشاعر الشاب
يونيوس في أحد الميادين التي احتشد بها القوم المحزونون
وسرعان ما اعتلى المنصة المعدة لهذا الغرض وأتى
بإشارات مفادها أنه يريد القاء قصيدة .

فأمر الضابط الرومانيون المنوطون بالمحافظة على
النظام بإشارة منهم الجمهور بالاصغاء ، وفوراً ألزم
الجمهور الصمت انتظاراً لسماع الشعر .

وبدأ يونيوس بصوت عال لم يخل من التغير يقول :
أيها الأصدقاء ! أيها الرفاق ! يا غواة الشعر !
ويا أنصار كل ما هو جميل وعذب ورشيق !
لا تدعوا اليأس يغلبكم في هذه اللحظة الحزينة !
إن اليوم السار قريب وسيخترق الضوء الضباب
وتوقف يونيوس عن الكلام ، وكان الرد عليه من
جميع أنحاء الميدان ضجيجاً من السخرية والاستهزاء .

وشخصت نحوه الوجوه وقد علاها الغضب
وارتفعت السواعد مندرة مهددة .

وارتفعت الصيحات الغاضبة تقول « أهذا كل
ما استطعت أن تقدمه لنا ؟ فليُنزل هذا النظام السخيف
من المنصة ! وليتعد هذا الأحمق ، ارجموا هذا
المهرج بالبيض المنز والتفاح المعطوب ! اعطونا
حجارة ! نريد حجارة ! »

فأسرع يونيوس بالنزول من المنصة ، وانطلق
من فوره إلى منزله ، ولكنه قبل أن يصل إلى المنزل
سمع عاصفة من التصفيق الحاسي وهتافات الاعجاب
والاستحسان .

وتملكته الدهشة ولكنه حاول أن يتحاشى المراقبة
(لأنه من الخطر الشديد إثارة الجمهور الغاضب) وعاد
أدراجه إلى الميدان .

فإذا كان المنظر الذي أبصرته عيناه ؟

لقد رأى منافسه الشاعر يوليوس جالساً فوق درع
ذهبي ومحمولاً فوق كواهل أفراد الشعب وقد ارتدى
حلة أرجوانية وقد وضع أكليل الغار فوق جدائل
شعره المتوجة ، وقد أخذت الجماهير حوله تصبح
قائلة « الحمد ، الحمد ، الحمد للشاعر الخالد يوليوس !
لقد واسانا في أحزاننا وطيب خاطرنا في كربتنا ! لقد
جاد علينا بقصائد أحلى من الشهد المصفى وأعذب
نغماً من أنغام الصنوج وأذكى رائحة من الورد وأصفى
من زرقه السماء ! احملوه متصراً على الأعناق واطلقوا
سحباً من دخان العطور حول رأسه الملهم وروحوا عليه
بسعف النخيل وألقوا عند قدميه كل أمرار بلاد العرب
الطيبة الرائحة ، المجدله . »

فاقترب يونيوس من أحد هؤلاء المتحمسين وقال
له « خبرني أيها الرفيق ما هي أبيات الشعر التي أدخل
بها يوليوس السرور على قلوبكم ؟ وإنى آسف لأنى
لم أكن في الميدان حينما ألقى أبياته ! ففضل بإعادتها
على سمعي إذا كانت لا تزال في ذاكرتك . »

فأجاب الرجل قائلاً « وهل يمكن أن ينسى مثل
هذا الشعر ؟ وماذا تظن بي ؟ استمع إلى واستمتع ،
استمتع معنا ! »

لأنه استهلها هكذا « يا محبي الشعر » هذا الشاعر
الموهوب .

« يا محبي الشعر ! ويا أيها الرفاق والأصدقاء !
ويا هواة كل ما هو جميل ومحبوب وصادق !
لا يغلبنكم اليأس في هذه اللحظة الحزينة !
فالضوء السار آت ! وسيبدد النهار شمل الليل !
فا رأيك في هذا الشعر ؟ »

فصاح يونيوس قائلاً « يا لله ! إنها أبيات الشعر
التي نظمها ، ولا بد أن يوليوس كان بين الجماعة حينما
أنشدتها ، لقد سمعها وأعادها بتغيرات طفيفة في بعض
الألفاظ . . وهي تغيرات لم ترددها حسناً »

فأجاب المواطن الذي سأله يونيوس وقد علت وجهه قفرة « آه ! إني أعرفك الآن . . فأنت يونيوس ، وإنك بين اثنتين ، فإما أنك حاسد أو جاهل . انظر ناحية واحدة فقط أيها البائس التعس الحظ ! لقد أجاد يوليوس التعبير حيناً قال « والنهار سيبدد شمل الليل » .

ولكن قلت أنت مثل هذا الهراء « سيخترق الضوء الضباب » فأى ضوء ؟ وأى ضباب ؟
فبدأ يونيوس يقول « ولكن أليس القولان متشابهين . . » .

فاعترضه زميله المواطن قائلاً « إذا نطقك بكلمة أخرى فإني سأدعو الجماهير ، وهي ستمزقك لرباً » .
فرأى يونيوس أنه من الخزم اللياذ بالصمت ، ولكن رجلاً متقدماً في السن قد اشتعل رأسه شيئاً كان قد استمع عرضاً الحديث الذي دار بين المواطن

والشاعر ، فاقرب من الشاعر السيء الحظ ووضع يده على كتفه وقال له « يا يونيوس ! لقد عبرت عما اختلج في نفسك ولكن في غير الوقت المناسب ، وقد جاء هو بما ليس من عنده ولكنه جاء به في الوقت المناسب ، ولذلك قد أصاب أما أنت فعزائك في صدق النية وإخلاص الضمير » .

وبذل صميره أقصى ما عنده لتسلية في عزلة — ولكن في الحق أنه لم يوفق التوفيق كله ، وفي أثناء ذلك وعلى مبعده منه بين الهتافات المدوية والاستمتاع بأشعة الشمس الذهبية الغلابة ، في الحلة الأرجوانية اللامعة وحول جبينه الغار ، كان يوليوس يتقدم بين أمواج البخور الفياضة بخطوات وثيدة ، كأنه أحد القياصرة في طريقه إلى حفلة التوزيع ، وكانت سعف النخل المستطيلة ترتفع وتنحني أمامه على التوالي للتعبير عن الإعجاب الدائم المتجدد الذي يملأ قلوب زملائه المواطنين المأخوذون به .

الجامعة
على سنة قديمة

معجم الأدباء لياقوت الرومي

بقلم

الأستاذ إبراهيم الأبياري

ياقوت

هو شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله .
ولقد وهم ابن العماد الحنبلي صاحب الشذرات حين لقبه
أبا الدر (الدرى) . وأبو الدر هذا ياقوت آخر ،
واسمه هو الآخر ياقوت بن عبد الله ، وكان رومياً كما
كان شاعراً ، وكانت وفاته سنة ٦٢٢ ببغداد ، أعنى
أنه كان معاصراً لرجلنا ياقوت . وقد ترجم له ياقوت ،
كما ترجم لياقوت آخر رومي الأصل ، كان نزيل الموصل
وكان أدبياً نحويًا ، وكانت وفاته سنة ثمان عشرة وسبعمائة .

ولقد كان شهاب الدين من أصل رومي ، سبي
صغيراً من بلاد الروم ، لا يدري أى بلد تلقاه وليداً .
لم يذكر الذين أرخوا له شيئاً عن هذا ، واجتزأ ابن
خلكان (٦٨١ هـ) وهو أقدم من أرخوا له إذا
استثنينا المستوفى الإربلي (٦٣٧ هـ) والقفطي (٦٤٦ هـ)
وابن العديم (٦٦٠ هـ) فقد ترجم له الإربلي في كتابه
تاريخ إربل . يشير إلى ذلك ابن خلكان وهو يترجم
لياقوت . غير أن هذا الكتاب بين ما نفتقد من كتب .
ولم يورد القفطي لياقوت في كتابه إنباه الرواة غير تلك
الرسالة التي بعث بها إليه ياقوت من الموصل عند وصوله

إليها هارباً من التتار ، يصف فيها حاله وما جرى له
معهم . وخطبنا في كتاب المستوفى هو خطبنا في كتاب
ابن العديم « بغية الطلب في تاريخ حلب » ، فلا يزال
الكتاب يفقد أجزاء . والظن أن ابن العديم عرض
لياقوت ، إذ كان ياقوت قد دخل حلب فيمن دخلها
وبظاھرھا كانت وفاته .

وابن خلكان حين يشير إلى مسقط رأس ياقوت
يقول : وكانت ولادة ياقوت ببلاد الروم . ثم لا يسكت
عن رد هذا الخبر إلى أصله فيقول : هكذا قاله ، وهو
يعنى ياقوت نفسه .

وياقوت الذي سكت عن ذكر مكان مولده وأكبر
الظن أنه كان يعرفه سكت عن ذكر ما بعد أبيه وأكبر
الظن أنه كان لا يعرف من هذا النسب شيئاً ، فلقد
سبي صغيراً كما مر بك ، ويكاد هذا السبي يقفنا موقف
الشك في أبيه ، لا ندري أكان عبد الله حقاً ، إذ لو كانه
لحال ذلك من أن يسبي صغيره ، أم كان حين سبي
صغيره لا يزال رومياً غير مسلم يحمل أمها غير عبد الله .
ونعرف أن هذا الصغير حمل من بلده ، وبيع ببغداد
ابتاعه رجل تاجر يعرف بعسكر بن أبي نصر إبراهيم
الحموي ، كما يقول ابن خلكان ، وكان عسكر هذا

لا يحسن الخط ، ولا يخلق غير التجارة ، وحين اشترى هذا الصغير أراد أن يكمل به هذا النقص الذي يحس فدفعه إلى الكتاب ؛ ليتعلم القراءة والكتابة كي يفيد منه في ضبط تجارته .

« وابن خلكان الذي يذكر هذا عن ياقوت يذكر غيره غير عازيه إلى منقول عنه فيقول في صدر ترجمته لياقوت : الرومي الجنس ، الحموي المولد ، البغدادي الدار .

فتراه هنا قد صرح بإمكان مولده وجعله حياة . ونكاد نشك في أن هذه وقعت لابن خلكان — إن صحت أنها له — عن لبس جر إليه مولد المولى ، وهو عسكر بن أبي نصر ابراهيم ، فلقد كان مولده في حياة ، كما مر بك ، ولكن الثابت فيما رواه ابن خلكان أن هذا المولى عسكراً ابتاع ياقوت من أسواق بغداد ، وما كان قد عرفه من قبل .

وحين شب ياقوت شيئاً وماز لم يرقه هذا الاسم الذي أطلقه عليه مولاه أو بائه فيما نرجح ، وضاق به وسمى نفسه يعقوب . ولكن هذا الاسم الذي أحبه لم يشع ، وبقي يعرف بالاسم الذي لم يحبه . ولو لم يذكر ذلك له من أرخوا له ما عرف شيء عن كراهية ياقوت لاسمه ورغبته في غيره . والمؤرخون الذين عرفوا هذا أخذوا بالشائع الجاري على الألسنة ، لم يقيموا وزناً لتلك الحقيقة ودرجوا على أن يذكره باسم ياقوت وإن كانوا لم يهملوا أن يشيروا إلى ما كان .

ويبدو أن ياقوت حين بدل باسمه اسماً لم يبذل جهداً في صرف الناس عن قديم إلى جديد ، ولو أنه فعل لحول الألسنة إلى ما يريد لاسماً والزمن لم يكن قد امتد بهذا الاسم المكروه كثيراً .

والتجارة التي شغلت المولى شغلت العبد ، فكثرت أسفار ياقوت إلى كيش وعمان والشام ينوب عن مولاه في تجارته . غير أن المولى سرعان ما جافى ياقوت ، فإذا هو لهذه الجفوة يعتمه ويحلى بينه وبينه ويبعده عنه .

ويخرج ياقوت عن مولاه وهو قتي في الثانية والعشرين من عمره . فلقد كان مولد ياقوت كما يذكر ابن خلكان سنة أربع أو خمس وسبعين وخمسمائة وكان عتق مولاه له وإبعاده عنه سنة ست وتسعين وخمسمائة . وحين خرج ياقوت عن ملك مولاه واستقل بأمره اشتغل بالنسخ ، ينسخ الكتب لقاء أجر يعيش به . ولقد فتح له النسخ الباب إلى القراءة فقراً ، وكان فيما قرأ شيء من النحو وشيء من اللغة .

ولم يصبر مولاه على مجافاته طويلاً ، ففرق له وعاد إليه ، وأعطاه شيئاً ، وبعث به إلى كيش في تجارة له . وحين عاد ياقوت إلى بغداد حيث كان يسكن مولاه بزوجه وأولاده ، وجد هذا المولى قد فارق الحياة ، فاحتفظ ياقوت لنفسه بشيء وعاد بما بقي على زوج مولاه وأولاده وكان وفيّاً لهم شيئاً عليهم .

وهذا القدر الذي بقي في يد ياقوت أخذ يتاجر . ولكن تلك الفترة التي عاشها مستقلاً بأمره علمته جديداً فجعل الكتب تجارته وما نشك في أنه أفاد من هذه التجارة الجديدة إلى جانب الكسب المادي كسباً أدبياً ، وأنه أضاف إلى قراءاته قراءة ، وكان مما قرأ شيء من كتب الخوارج وأنست نفسه بما قرأ فإذا هو متحامل على علي بن أبي طالب متعصب في هذا التحامل .

ويخرج ياقوت إلى دمشق في سنة ثلاث عشرة ومائة ، أي وهو في السابعة والثلاثين من عمره يزيد على ذلك قليلاً أو ينقص ، وهو يحمل إلى دمشق تجارة من كتب ، ويجلس في سوق من أسواقها يعرض مع الكتب ما قر في رأسه من رأى ضد علي بن أبي طالب ، وإذا هو يقع في مناظرة مع رجل يتعصب لعلي وبطول بينهما الكلام ، فإذا ياقوت ينجر إلى ذكر علي كرم الله وجهه بما لا يسوغ ، فيثور الناس عليه ثورة كاذوا أن يقتلوه فيها غير أنه يسلم منهم ، ويخرج من دمشق مقلتماً بعد أن طلبه وإلى البلد ولم يقدر عليه . وكان خروجه

عن دمشق في جمادى الآخرة من تلك السنة التي نزلها فيها أي سنة ثلاث عشرة وسبعمائة .

وحين فر ياقوت من دمشق قصد إلى حلب فوصلها خائفاً يترقب غير أنه لم يستقر به المقام طويلاً في حلب فتركها إلى الموصل ثم إلى إربل ، ومن إربل قصد إلى خراسان . وما عرج في تنقله هذا على بغداد لأنه كان يخشى أن يذبح عنه مناظره بدمشق — وكان بغدادياً — ما كان منه من تحامل على علي بن أبي طالب فيثور به أهل بغداد كما ثار به أهل دمشق ثورة يكون فيها حتفه .

وحين قرر قرار ياقوت في خراسان أخذ يتجر في بلادها ، وطاب له المقام في مدينة مرو ، فاتخذها مستوطناً مدة ثم خرج عنها إلى نسا ومن نسا مضى إلى خوارزم . وفيما كان ياقوت مقبلاً بخوارزم خرج التتار وكان ذلك في سنة ست عشرة وسبعمائة ، فخرج هو ناجياً بنفسه بعد عناء كثير وكبد كبير . وفي ذلك يقول ابن خلكان « فأنهزم بنفسه ، كبعثه يوم الحشر من رمسه ، وقاسى في طريقه من المضايقة والتعب ما كان يكل عن شرحه إذا ذكره » .

وبعد أن ترك ياقوت خوارزم فاراً من وجه التتار وصل إلى الموصل ، وقد تقطعت به الأسباب وأعوزه دنى المأكل وخشن الثياب ، وأقام بالموصل مدة طويلة . وبعد ذلك انتقل إلى سنجار . ومن سنجار قصد إلى إربل — في رجب سنة سبع عشرة وسبعمائة . ومن إربل كانت رحلته الأخيرة إلى حلب ، فأقام بظاهرها في الخان إلى أن أدرسته منيته في يوم الأحد الثم العشرين من رمضان سنة ست وعشرين وسبعمائة وما كان قد جاوز الخمسين إلا بعامين أو ثلاثة .

ولقد مضى هذا الرجل دون أن يترك وراءه حاقداً أو حاسداً ، ويخيل إلى أنه لم يعيش على تعصبه على علي بن أبي طالب الذي عرض له مستقبل حياته ، إذ لم يذكر له

في هذا الصدد إلا تلك الحادثة الأولى في دمشق التي سقتها لك ، ثم إنه لم يعرض لشيء من هذا في تأليف من تواليفه . ولعل ما لقيه بعد تلك الحادثة من إرهاب رد الرجل إلى حب السلامة كما رده إلى النهج الذي لا خلاف حوله يرجو الآخرة مخلصاً خالصاً . وفي ذلك يقول في مقدمة كتابه الذي ستحدث عنه : ولست أنكر أني لو لزمت مسجدي ومصلي ، واشتغلت بما يعود بعاقبة دنياي في أخراي لكان أولى ، وبطريق السلامة في الآخرة أخرى ولكن طلب الأفضل مفقود واعتماد الأخرى غير موجود وحسبك بالمرء فضلاً ألا يأتي محظوراً ولا يسلك طريقاً غروراً .

ويقول : وإنما تصدبت لجمع هذا الكتاب لا لسلطان أجتديه ، ولا قصور أرغبه غير أني راغب إلى الناظر فيه أن يترحم على ويعطف جيد دعائه إلى ، فذلك مالا كلفة فيه عليه ولا ضرر يرجع به إليه ، فربما انتفعت بدعوته ، وفزت بما قد أمن هو من معرفته .

وهكذا كان ياقوت رجل أمن يحب السلامة في الدنيا ، ويرجو العاقبة في الآخرة ، من أجل ذلك خرج هذا الرجل من دنياه والناس يثنون عليه ، ويذكرون فضله وأدبه ، كما يقول ابن خلكان .

وفي الموصل كتب إلى القفطي على بن يوسف صاحب إنباه الرواة — وكان عندها وزير صاحب حلب — كتباً يصف فيها حاله وما جرى له مع التتار يقول فيها : فجاس خلال تلك الديار أهل الكفر والالحاد وتحكم في تلك الأستار أولو الزيغ والعناد ، فأصبحت تلك القصور كالمحوة من السطور ، وأمست تلك الأوطان مأوى للأصدياء والغربان ، يتجاوب في نواحيها البوم ، ويتناوح في أراجيحها الريح السموم ، يستوحش فيها الأنيس ، ويرثي لمصاها إبليس .

كان لم يكن فيها أوانس كاللدى وإقبال ملك في بسالتهم أسد

فن حاتم في جوده وابن مامة

ومن أحف إن عد حلم ومن سعد

تداعى بهم صرف الزمان فأصبحوا

لنا عبرة تدعى الحشى ولمن بعد

إلى أن يقول : وجملة الأمر أنه لولا فسحة في

الأجل لعم أن يقال : سلم البائس أو وصل ويصفق عليه

أهل الرداد صفقة المغبون وألحق بألف ألف ألف

مالك بأبدى الكفار أو يزيدون ، وخلف خلفه جل

ذخيرته ومستمد معيشته .

تذكرني دهرى ولم يدر أننى

أعز وأحداث الزمان تهون

وبات يرئى الخطب كيف اعتداؤه

وبت أريه الصبر كيف يكون

وكان ياقوت في جوابه هذا يريد من على بن يوسف

للوزير أن يمد إليه يد العون، ويعرضه بعض ما أصيب

وذلك حيث يقول في آخرها : « والمملوك يثقن أنه

لا يتفق لهذا القدر الذى مضى إلا النظر إليه بعين الرضى

ولرأى المولى الوزير الصاحب كهف الورى في المشارق

والمغرب فيما يلاحظه منه بعادة مجده مزيد مناقب

ومراتب والسلام .

والذى نعلمه أن ياقوت لم يقدم إلى حلب إلا مستهل

ذى القعدة سنة ست وعشرين وستمائة وهى السنة التى

مات فيها ، لا ندرى هل كان ذلك لتأخر الوزير في

الرد عليه أم أن خطاب ياقوت إليه كان قبل ذلك

بقليل .

وياقوت الذى عرفت أنه نائر، فيما سقنا إليك من

رسالته، كان شاعراً معدوداً من شعراء عصره ذكره

أبو البركات مبارك بن أبى بكر بن الشاعر الموصلى

(٦٥٤ هـ) في كتابه « عقود الجمان في شعراء الزمان »

ودون له شعراً منه ما رواه عن ابن النجار أبى عبدالله

محمد بن محمود (٦٤٣ هـ) صاحب تاريخ بغداد في

غلام تركى وقد رمدت عينه ، وعليها رفائد سوداء :

ومولّد للترك تحسب وجهه

بدرأ يضىء سناه بالإشراق

أرعى على عينيه فضل وقاية

ليرد فتنها عن العشاق

تا لله لو أن السوابق دونها

نقدت فهل لوقاية من واق

وياقوت الذى استهوته الكتب فعمل ناسخاً مأجوراً

ما إن ملك أن يجعلها حرفته بيعاً وشراء حتى فعل .

وما نشك في أن هذا العمل أغرى ياقوت بأن يكون

صاحب مكتبة وإذا هو حين ملك هذه المكتبة يتحرك

للتأليف يغريه بذلك طبع وتدفعه محبة . وهو وإن كان

تأليفاً أكثره من نوع الجمع والتبويب غير أنه شاق على

من يعاينه يعوزه أول ما يعوزه جمع للمراجع التى

تكون مادة للموضوع ، وليست هذه باليسيرة إلا على

من اكتسب خبرة بالكتب مثل ياقوت فأصبح وراقاً

من الوراقين .

ولقد مات ياقوت عن مكتبة لم تعرض المراجع

التي كتبت عنه لوصفها ولكنها فيما يبدو كانت مكتبة

تذكر يدلنا على ذلك أنه وقفها على مسجد الزيدى الذى

كان يدرب دينار ببغداد، ولو أنها كانت شيئاً لا يذكر

لتركها هملاً دون أن يوصى في أمرها بشيء .

كما يدلنا تسليمه هذه الكتب التى وقفها إلى الشيخ

عز الدين أبى الحسن على بن الأثير صاحب التاريخ

الكبير ليحملها إلى هناك ، على أن هذه الكتب كانت

قطعة من نفسه فلم يقطع بوقفها، وإنما شفع ذلك بتسليمها

إلى من يأمنه، ليضمن لها البقاء وليضمن للناس من بعده

أن ينتفعوا بها وأن يذكره .

والناظر فيما ألف ياقوت يعرف أنه قرأ وحصل

وأفاد من تحصيله فوائد تفر على من نشأ نشأته، وشغل

شغله ، فلقد قرأ التاريخ ، فشارك فيه مؤرخاً . ونظر في الأنساب فخلط فيها أثراً ، ونال من اللغة حظاً فلم يشأ إلا أن أنعم على بقدر ما نال ، ولأن له الأدب وطاع فترك فيه أكثر من كتاب منها أمهات تعد مراجع ، واستهواه حديث البلدان فجمع فيه مؤلفاً هو عمدة الباحثين وإليك تفصيل ذلك :

(أ) التاريخ . ولياقوت فيه :

١ - المبدأ والمآل . ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة دون أن يعرف به .
٢ - كتاب الدول . ذكره ابن خلكان كما ذكره حاجي خليفة ولم يعرف به هو الآخر .

(ب) الأنساب . ولياقوت في هذا الباب :

٣ - المختضب . وهو في ذكر أنساب العرب ، ذكر ذلك ابن خلكان كما ذكره حاجي خليفة . ولم يعرض ابن خلكان ، كما لم يعرض حاجي خليفة إلى أن هذا الكتاب أعنى المختضب اقتضاب لكتاب جمهرة النسب لابن هشام الكلبي . وبدار الكتب المصرية منه مخطوطة .

(ج) اللغة :

٤ - مجموع كلام أبي على الفارسي . ذكره ابن خلكان .

(د) البلدان :

٥ - معجم البلدان . ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة . والكتاب مطبوع طبعين الأولى في ليبسك (١٨٦٦ - ١٨٧٠) في أربعة مجلدات كبار منها مجلدان للفهارس والحواشي والثانية في مصر (١٩٠٩) في ثمانية مجلدات .

٦ - المشترك وضعاً ، المترك صقلاً - ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة . والكتاب في ذكر البلاد المتشابهة اسماً ، المختلفة موقعاً . وهو مطبوع في

غوتنجن (١٨٤٦) في مجلد يزيد على خمسمائة صفحة .

(هـ) الأدب :

٧ - أخبار المتنبي . ذكره ابن خلكان ولم يذكره حاجي خليفة وإن كان قد ذكر كتاباً بهذا الاسم نسبة إلى أبي الفتح عثمان بن عيسى البطل المتوفى سنة تسع وتسعين وخمسمائة .

٨ - معجم الشعراء . ذكره ابن خلكان مرة بهذا الاسم ومرة باسم أخبار الشعراء المتأخرين والقدماء كما ذكره حاجي خليفة وقال : جمع فيه المتقدمين والمتأخرين ، ورتبه على اثنين وأربعين جزءاً على حروف التهجي ومن هذا الوصف الذي عقب به حاجي خليفة يتبين أن الاسمين اللذين ذكرهما ابن خلكان لمسمى واحد .

٩ - عنوان كتاب الأغاني . ذكره ابن خلكان ولم يعرف به .

وبعد هذه الكتب كلها تأتي موسوعته الخالدة :

١٠ - معجم الأدباء .

ذكره ابن خلكان مرة باسم إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء فقال : وصنف كتاباً سماه إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء ، يدخل في أربع جلود كبار ذكر في أوله . قال : ثم مضى ينقل شيئاً من أول الكتاب . ثم قال بعد هذا : ومن تصانيفه أيضاً كتاب معجم البلدان وكتاب معجم الشعراء وكتاب معجم الأدباء .

ولم يشر ابن خلكان إلى أن كتاب معجم الأدباء كتاب آخر غير إرشاد الألباء ، وفي هذا اللبس وقع حاجي خليفة فذكر الكتاب مرتين : مرة باسم معجم الأدباء ومرة باسم إرشاد الألباء ، ولم يشر هو الآخر إشارة تعقيب . وذكره جورجى زيدان في كتابه تاريخ آداب اللغة العربية (٣ : ٩٧) باسم معجم الأدباء ثم قال : أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب .

وبهذا الاسم الأخير جاء في فهرس دار الكتب المصرية (٥ : ٢٠) الذى ذكر الكتاب بهذا الاسم ثم استطراد يقول : المعروف باسم : معجم الأدباء وطبقات الأدباء ، وأنباء أبناء الزمان .

وإذا عدنا إلى ياقوت في آخر مقدمته لهذا الكتاب وجدناه يقول : وقد سميت هذا الكتاب : إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، ولا يزيد على هذا شيئاً .

وهذه البلبلة حول اسم هذا الكتاب - فيما أرى - مصدرها ابن خلكان . ففى ظنى أن الكتاب ، أعنى كتاب معجم الأدباء ، لم يقع له على الرغم من قرب عهده بالمؤلف ، فلقد كانت وفاة ابن خلكان سنة ٦٨١ هـ أى بعد وفاة ياقوت بشحو من خمس وخمسين عاماً ، ثم أنه لم يقدر له - أى ابن خلكان - أن يجتمع بياقوت كما يصرح بذلك في آخر ترجمته له حيث يقول : ولم يقدر لى الاجتماع به .

فابن خلكان كما نرى لم يلق ياقوت وهو فيما نرى نقل عنه مما ورد فيما بين يديه وسمع شيئاً . وكان هذا الشيء الخاص بالكتب مما سمعه ابن خلكان فهو حين يتحدث عنها يقول « ثم ذكر » وهو يعنى ياقوت .

ولم يخطئ الذين سمو الكتاب هذه التسميات المختلفة ، فكلها تصلح عناوين له . وأولى بالكتاب بعد أن سماه صاحبه باسم صريح لا شك فيه أن يحمل هذا الاسم وهو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب .

ولا تدرى لم اختار له ياقوت هذا الاسم الذى يشعر بأن الكتاب لا يضم إلا تراجم أدباء على حين يقول ياقوت في مقدمته للكتاب : وجمعت في هذا الكتاب ما وقع إلى من أخبار النحويين واللغويين والنسائين والقراء المشهورين والإخباريين والمؤرخين والوراقين المعروفين ، والكتاب المشهورين ، وأصحاب الرسائل المدونة وأرباب الخطوط المنسوبة والمعينة وكل من صنف في الأدب تصنيفاً أو جمع منه تأليفاً .

فأنت ترى أن الكتاب بهذا الوصف الذى ألزم ياقوت به نفسه موسوعة جامعة لفنون شتى ، الأدب فن منها ، وهى بهذا خليقة باسم من بين الأسماء التى أضفاها فهرس دار الكتب على الكتاب وهو أنباء أبناء الزمان .

غير أن ياقوت يعود فيقول في مقدمة الكتاب : « وكنت قد شرعت عند شروعى في هذا الكتاب أو قبله في جمع كتاب في أخبار الشعراء المتأخرين والقدماء ونسجتها على هذا المنوال ، وسبكتها على هذا المثال في الترتيب والوضع والتبويب ، فرأيت أكثر أهل العلم المتأدبين والكبراء المتصدرين لا تخلو قرائعهم من نظم شعر وسبك نثر فأودعت ذلك الكتاب - يعنى معجم الشعراء - كل من غلب عليه الشعر فدون ديوانه ، وشاع بذلك ذكره وشأنه ، ولم يشهر برواية الكتب وتأليفها ، والآداب وتصنيفها وأما من عرف بالتصنيف واشتهر بالتأليف وصحت روايته وشاعت درايته وقل شعره وكثر نثره ، فهذا الكتاب عشه ووكره » .

فهو بهذا قد ألقى ضوءاً على هذه التسمية ، وبهذا الضوء نرى أن تلك التسمية لا غبار عليها ، وأنها أولى أن يشيع بها الكتاب ويعرف بها . ولا تدرى هل كان ابن خلكان هو واضع اسم معجم الأدباء لهذا الكتاب ، حملاً على معجم الشعراء ، على أن هذا خاص بالشعراء وذلك خاص بالأدباء ، ثم هل كان هو أيضاً واضع إرشاد الألبا ، إلى معرفة الأدباء استئناساً بما انتهى إليه سماعاً حول اسم هذا الكتاب ولكن ثمة اسمان جديدان أضافهما فهرست دار الكتب وهما طبقات الأدباء ثم أنباء أبناء الزمان .

والاسم الأول منهما تسمية بالمعنى فيما يبدو فتمة كتابان جامعان للأدباء ، هذا الكتاب وكتاب ثان لابن الأبارى (٥٧٧ هـ) وقد جمعهما حاجى خليفة تحت

اسم طبقات الأدباء مع أن اسم كتاب ابن الأنباري
نزهة الألبا واسم كتاب ياقوت ارشاد الأريب .

ولعل فهرست دار الكتب استقى هذا الاسم
طبقات الأدباء من هذا المرجع أعني كشف الظنون
الذي استفاد هو الآخر من المراجع الأولى التي عرضت
لهذا التقسيم .

أما عن التسمية الثانية . أعني أبناء الزمان ، فلا
ندري مصدرها وإن كنا نشك في أن ثمة ملازمة بين
هذا الاسم واسم كتاب ابن خلكان وفيات الأعيان
وأبناء أبناء الزمان . فأنت ترى أن هذا الاسم هو
المقطع الثاني من كتاب ابن خلكان ، وهو بكتاب ابن
خلكان ألصق وذلك الكتاب عام لجميع النافرين
والشعراء وغير النافرين وغير الشعراء ، أما ياقوت فهو
خاص بفترة يغلب ثرها على شعرها لهذا كان تسميته
باسم أبناء أبناء الزمان تسمية غير موائمة ، لا تقع على
لسان مؤلف واع مثل ياقوت .

ولقد كان ياقوت منذ طعم الأدب مغرماً بأخبار
العلماء وأبناء الأدباء ، جاد في البحث عن نكت أقوالهم
فما ترك في ذلك تصنيفاً شافياً ولا تأليفاً كافياً كما
يقول ياقوت .

ولقد عرض ياقوت بعد هذا في مقدمته للذين
سبقوه في هذا الميدان تأليفاً يصف أعمالهم فيقول :

« على أن جماعة من العلماء والأئمة القدماء أصحاب
كتب التراجم أعطوا ذلك نصيباً من عنايتهم وأقرأ ،
فلم يكن عن صبح الكفاية سافراً ، كأبي بكر محمد
ابن عبد الملك التاريخي . وأرى أنه أول من أعارهم
طرفه وسود في تبييض أخبارهم صفحته (١) . لأنه قال
في مقدمة كتابه : وقد اجتهد أبو العباس محمد بن

(١) ذكره ابن النديم وذكر له كتاباً اسمه : المقتبس الكبير
في أخبار النحاة

مؤيد الأزدي وأبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني (١)
(١٩١ هـ) في مثل ما أودعناه كتاباً من أخبار النحويين
هذا مع أن كتابه - يعني كتاب التاريخي - صغير
الحجم قليل التراجم (٢) ، محشواً بالزوائد التي رويها
لا يختص بأخبارهم أنفسهم . ثم ألف بعد في هذا
الأسلوب أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستويه
(٣٤٧ هـ) كتاباً لم يقع إلينا (٣) .

ثم صنف فيه أبو عبيدالله محمد بن عمران
المرزباني (٣٨٤ هـ) كتاباً كبيراً غلي عاداته في
تصانيفه إلا أنه حشاه بما رويوه وملاه بما وعوه فينبغي
أن يسمى مسند النحويين وقد وقعت على هذا الكتاب
وهو تسعة عشر مجلداً ونقلت فوائده إلى هذا الكتاب
مع أنه أيضاً قليل التراجم بالنسبة إلى كبر حجمه .

ثم ألف فيه أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان
السيرافي (٣٦٨ هـ) كتاباً صغيراً في نخاة البصرة نقلنا
أيضاً فوائده إلى هذا الكتاب .

ثم جمع في ذلك أبو بكر محمد بن حسن الاشبيلي
الزبيدي (٣٧٩ هـ) (٤) كتاباً لم يقصر فيه ، وهو أكثر
هذه الكتب فوائده وأكثرها تراجم وفرائض . وقد
نقلنا فوائده أيضاً إلى هذا الكتاب .

(١) هو : ثلث إمام الكوفيين في النحو والغة وقد ذكر له
ابن النديم كتباً ولم يذكر له كتاباً في أخبار النحاة كما ترسم له
الزبيدي في كتابه ، نزهة الألبا ولم يذكر له هو الآخر كتاباً في هذا
الموضوع .

(٢) يذكر ياقوت في مقدمته أن كتابه التاريخي كان يشتمل
على ثلاث وعشرين ترجمة نقل هو زيدها .

(٣) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين ولم يذكره
حاجي خليفة .

(٤) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين اسمه المقتبس
في أخبار النحويين البصريين .

(٥) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين ومن الكتاب
نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية باسم طبقات النحاة البصريين .

(٦) ومن الكتاب مصورة بدار الكتب المصرية .

ثم ألف فيه القاضى أبو المحاسن الفضل بن محمد ابن مسعر (٤٤٣ هـ) كتاباً لطيفاً نقلنا فوائده^(١).

ثم ألف فيه على بن فضال المحاشى (٤٧٩ هـ) كتاباً وسماه شجرة الذهب فى أخبار أهل الأدب^(٢) وقع إلى منه شيء فوجدته كثير التراجع إلا أنه قليل الفائدة لكونه لا يعتنى بالأخبار ولا يعابى بالوفيات والأعمار^(٣).

ثم ألف فيه الكمال عبد الرحمن بن محمد بن الأنبارى (٥٧٧ هـ) كتاباً سماه نزهة الألبا فى أخبار الأدبا^(٤) نقلنا فوائده أيضاً .

فها نحن هؤلاء نرى أن ياقوت كان معنياً بأخبار النحاة أى الأدباء كما صرح بذلك ابن الأنبارى فى تسمية كتابه فقال : نزهة الألبا فى صفات الأدبا ، أى النحاة .

كما نرى أن ياقوت كان معتمده تلك الكتب التى ذكرها وإن لم يرضها ، ولعل برمه بها هو الذى حفزه إلى هذا التأليف ، كما يستفاد من تعليقه عليها .

غير أننا نلاحظ أن ياقوت وهو يسرد المؤلفين نقل عنهم على التوالى يذكر المرزبانى وكانت وفاته سنة (٣٨٤ هـ) قبل السيرافى وكانت وفاته سنة (٣٦٨ هـ) وقبل الزبيدى وكانت وفاته سنة (٣٧٩ هـ)

ولعل هذه من أخطاء الذين وقفوا على طبع الكتاب لا من أخطاء ياقوت ، فلم يتنبهوا إلى ورود هذه الفقرة الخاصة بالمرزبانى متقدمة عن مكانها .

وبعد هذا يعضى ياقوت يبين منهجه فيقول :
« وجنعت فى هذا الكتاب ما وقع إلى من أخبار النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين

(١) ترجم له ياقوت وذكر له كتاباً اسمه تاريخ النحاة .
(٢) سماه ياقوت وهو يترجم له ، شجرة الذهب فى معرفة أئمة الأدب .
(٣) الكتاب مطبوع واسمه نزهة الألبا فى طبقات الأدبا .

والإخباريين والمؤرخين — إلى آخر ما أوردنا له قبل . فهو على هذا التوسع الذى يسطه قاصر جمعه على فئة بعينها هى الفئة المتأدبة أو ما يغلب نثره على شعره — تاركاً من غلب شعره على نثره إلى كتاب آخر هو معجم الشعراء الذى تقدم ذكره .

وإلى جانب هذا القدر الذى استقى ياقوت أخباره من كتب الذين سبقوه وألسنة الرواة مع تحوير وتعديل ومزيد ، جانب آخر ضمه ياقوت إلى تأليفه هذا وهو تراجع من لقيهم أو من لقي من لقيهم . وفى ذلك يقول ياقوت .

فأما من لقيته أو لقيت من لقيه فأورد لك من أخباره وحقائق أموره ما لا أترك لك بعده تشوقاً إلى شيء من خبره ، وأما من تقدم زمانه وبعد أوانه فأورد من خبره ما أدت الاستطاعة إليه ، ووفقنى النقل عليه فى ترددى إلى البلاد ، ومخالطتى للعباد ، وهو بعد هذا كان يؤثر التخفف من الأسانيد الطويلة دون القصيرة لا يهمل إثبات الوفاة والمولد وذكر التصانيف وسوق المستحسن من الأخبار وطرف من الأشعار وسرد نسب من يترجم له لا يعتمد فى كل ما يسوق إلى الإطالة بل يميل إلى الإيجاز غير المخل .

ثم هو لم يهمل الإشارة إلى المرجع الذى ينقل عنه إذا كان هذا النقل من كتاب معول عليه يؤيد بذلك نقله .

وقد رتب ياقوت كتابه على حروف الهجاء ألزم ذلك فى أسماء الأشخاص ، ثم فى أسماء آبائهم فان اتفق الاسم واسم الأب قدم من تقدمت وفاته على من تأخرت .

إلا أنه على هذا لم يلتفت إلى صلور الكنى فيمن عرفوا بكناهم ، أعنى أنه لم ينظر إلى لفظى ابن وأب بل نظر إلى ما بعدهما فأبو بكر بن عياش يترجم له فى رسم بكر وأبو ثروان العكلى يترجم له فى رسم ثروان .

وهذا يؤكد ما في الكتاب من نقص لا زال إلى اليوم خالة الباحثين .

وقد أشار إلى شيء من هذا الناشر الأول لهذا الكتاب مرجليوث إذ لم يعتمد في نشره لهذا الكتاب إلا على نسخة وقعت لمكتبة « بريل » سنة ١٨٨٢ متأخرة النسخ مليئة بالخطأ والاضطراب . وقد اعترف الناشر في مقدمته لطبعته أنه اعتمد على المراجع التي نقلت عن ياقوت مثل الصفدى في كتاب الوافى بالوفيات والكتبي في فوات الوفيات ، والموسوى في كتابه روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، كما استعان بالكتب التي نقل عنها ياقوت وقد وضع لها ثبناً في آخر طبعته .

وهذه الطبعة في سبعة مجلدات طبعت في القاهرة بمطبعة هندية في نحو سنة ١٩٠٧ مع الجزء الأول منها مقدمة بالإنجليزية للأستاذ مرجليوث وبآخرها فهرس لأسماء الرجال وآخر لأسماء الكتب التي أخذ عنها ياقوت .

وقد راجع هذه الطبعة المرحوم الشيخ إبراهيم البازجى راجع نحو نصف الكتاب ثم أدرسته منيته (١٩٠٦ م) فراجع النصف الباقي نسطاس الحمصى صاحب كتاب تاريخ النقد في الأدب العربى ، وقد أفاد الناشر من ملاحظات لبعض الأدباء منهم جورجى زيدان ، والشيخ عبدالعزيز جاويش ، والشيخ محمد حسين الغمراوى . ثم أعاد الناشر طبعه ثانية لنقاد الطبعة الأولى ، وكان قد وقع له كتاب الزبيدى في الطبقات مطبوعاً كما وقع له تاريخ دمشق ونشوار المحاضرة للتوخى وكلها تحوى نصوصاً جاءت في ياقوت . كما أمده أندروز وآب انستاس الكرملى ببعض ملاحظات استلركها . كما جمع له أحمد زكى باشا تراجم لم يسبق نشرها .

وما قصد فيها جمع ياقوت أدباء قطر ولا علماء عصر ولا أقليم معين ولا بلد معين بل نراه جمع للبصريين والكوفيين والبغداديين والخراسانيين واليمنيين والمصريين والشاميين والمغربيين وغيرهم على اختلاف البلدان وتفاوت الأزمان .

وقد مهد ياقوت لكتابه بفصلين : أولهما في فضل الأدب وأهله ، وضم الجهل وحمله ، وثانيهما في فضيلة علم الأخبار ساق في كل منهما كلاماً مأثوراً ونتاجاً وأخباراً .

غير أنا نقرأ له في مقدمته : وأفردت في آخر كل حرف فصلاً أذكر فيه من اشتهر بقلبه على ذلك الحرف من غير أن أورد شيئاً من أخباره فيه إنما أدل على اسمه واسم أبيه ليطلبه في موضعه .

وهو يعنى بهذا أن يذكر في عقب حرف الصاد مثلاً الصولى ليرد الباحث إلى إبراهيم بن العباس ، والصائى ليرد الباحث إلى إبراهيم بن هلال وهكذا . ولكننا لم نجد له في الكتاب المجموع بين أيدينا شيئاً من هذا .

ثم نقرأ له في مقدمته : وابتدأته بفصل يتضمن أخبار قوم من متخلفى النحويين والمتقدمين المجهولين . وهو يعنى شيئاً مما ضمه مثل : أخبار النحويين للنجاشى إبراهيم بن عبدالله (القرن الرابع الهجرى) وأخبار النحويين لأبى سعيد السيرافى ، وأخبار النحويين للتاريخى أبى بكر محمد بن عبد الملك ، وقد عقد ابن النديم لذلك فصلاً تحت عنوان الكتب القديمة في أخبار النحويين .

ولكننا نرى الكتاب الذى بين أيدينا يبدأ بآدم المروى « القرن السادس الهجرى » وفق ما رسم ياقوت لكتابه أن يكون على حروف الهجاء ، ثم يمضى على هذا الترتيب إلى حرف الياء .

بكل هذا انتفع الناشر في طبعته الثانية التي ظهرت
فيما بين سنتي ١٩٢٥ و ١٩٢٧ والتي طبعت بمطبعة
هندية بالقاهرة أيضاً .

ويضم الكتاب نحواً من ١٠٤١ ترجمة منهم :

الشياني إبراهيم بن سعدان بن حمزة ، والتجيري
إبراهيم بن عبدالله ، ونفلويه إبراهيم ابن محمد ،
والصابي إبراهيم بن هلال ، والخصري القيرواني
إبراهيم بن علي ، واليزيدي إبراهيم بن يحيى بن المبارك
وبديع الزمان الهمزاني أحمد بن الحسين ، وجحظة
البرمكي أحمد بن جعفر ، والدينوري أحمد بن
داود ، وابن رشيق الأندلسي أحمد ، وأبو العلاء
المعري أحمد بن عبدالله بن سليمان ، والرماني أحمد
ابن علي ، وابن فارس أحمد اللغوي ، وابن قوابة
الكاتب أحمد بن محمد ، ومسكويه أحمد بن محمد ،
والثعلبي النيسابوري أحمد بن محمد ، والبلاذري
أحمد بن يحيى ، وثعلب أحمد بن يحيى أبو العباس ،
وابن الداية أحمد بن يوسف ، وإسحاق بن إبراهيم
الموصلي ، والجواليقي إسحاق بن موهوب ، والبيهقي
إسماعيل بن الحسن ، والفارابي إسماعيل بن حماد ،
والوزير الصباح ابن عباد إسماعيل ، والإسكافي
الحسن بن علي ، وابن حمدون الكاتب الحسن بن
محمد ، والصنعاني النحوي الحسن بن محمد ، وابن
نخاويه الحسن بن أحمد ، والآمدي اللغوي الحسين
ابن سعد ، والحسين بن مطير الأمدي ، وابن
القلانسي حمزه بن أسد ، وحميد بن ثور الهلالي ،
والخليل بن أحمد القراهيدي ، والزيبر بن بكار ،
وحيص بيبص الشاعر سعد بن محمد ، والأخفش
الأوسط سعيد بن مسعدة ، والسجستاني سهل بن
محمد ، والرابعي صاعد بن الحسن بن عيسى ، وابن
السراج طالب بن محمد ، والرياشي العباس بن الفرغ
وابن جني أبو الفتح عثمان ، وابن القطاع علي بن
جعفر ، والكسائي علي بن الحسن ، وأبو الفرغ

الأصبهاني علي بن الحسين ، والكسائي علي بن حمزه ،
والأخفش الصغير علي بن سليمان ، والربعي علي بن
عيسى بن الفرغ ، وابن العميد أبو الفتح علي بن
محمد ، وأبو حيان التوحيد علي بن محمد بن العباس
وابن خروف الأندلسي علي بن محمد ، والمنجم علي
ابن هارون ، وابن البواب علي بن هلال ، وابن
العيدم عمر بن أحمد ، والجاحظ عمرو بن بحر ،
وسيبويه النحوي عمرو بن عثمان ، والحريري القاسم
ابن علي ، والأنباري القاسم بن محمد ، والغندجاني
محمد بن أحمد ، وابن الأهرابي محمد بن زياد ، وابن
القوطية محمد بن عبد العزيز ، والمبرد محمد بن يزيد ،
والجواليقي موهوب بن أحمد ، والأخفش هارون
ابن موسى ، وابن الشجري هبة الله بن علي البغدادي ،
وابن السكيت يعقوب بن إسحاق ، والشنمري يوسف
ابن سليمان .

لا ندرى كم ترجمة يفقدها الكتاب بعد هذا إذ
لم يشر ياقوت إلى جملة من ترجم لهم غير أن الناقلين
عن ياقوت قد دلونا على هذا النقص والإلمام به يحتاج
إلى عناء كثير وقد لا ينتهي إلى معرفة . فلقد يكون
هؤلاء الناقلون ذكروا شيئاً وأهملوا شيئاً .

ثم طبع الكتاب طبعة ثالثة بالقاهرة أيضاً من بين
مطبوعات دار المأمون في سنة ١٩٣٦ بمطبعة عيسى
الحلي وخرجت هذه الطبعة باسم أحمد فريد رفاعي
في عشرين جزءاً لا تزيد عن سابقها غير كلمة
الاهداء لرفاعي ثم تعريف بالناشر الأول مرجليوث
ثم هي بعد هذا تتميز بالشكل الكامل .

وليك ترجمتين أولاهما للتونجي من رجال القرن
الثاني الهجري في ترجمته للسابقين له تكشف لك عن
نمط ياقوت .

والثانية لرجل من المعاصرين لياقوت وهو
القفطي وهذه هي الترجمة الأولى تلقى ضوءاً عن تناول
ياقوت لأخبار المعاصرين .

أحمد بن إسحاق بن البهلول

ابن حسان بن سنان ، أبو جعفر التنوخي ، أنباري الأصل ، ولي القضاء بمدينة المنصور عشرين سنة ، ومات لإحدى عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين ومائتين ، عن ثمان وثمانين سنة . قال أبو بكر الخطيب : وحدث حديثاً كثيراً ، وكان عنده عن أبي لب محمد بن العلاء حديث واحد ، وروى عنه الدار قطنى ، وأبو حفص بن شاهين ، والمخلص ، وجماعة ، وكان ثقة ، قال : وذكر طلحة بن محمد بن جعفر في تسمية قضاة بغداد .

أحمد بن إسحاق بن البهلول ، عظيم القدر ، واسع الأدب ، تام المروءة ، حسن الفصاحة ، حسن المعرفة بمذهب أهل العراق ، ولكن غلب عليه الأدب ، وكان لأبيه إسحاق مستند كبير حسن ، وكان ثقة ، وحمل الناس عن جماعة من أهل هذا البيت ، منهم البهلول بن حسان ، ثم ابنه إسحاق ، ثم أولاد إسحاق .

ولم يزل أحمد بن إسحاق على قضاء المدينة من سنة ست عشرة وثلاثمائة ، ثم صرف ، وكان بيناً في الحديث ، ثقة مأموناً ، جيد الضبط لما حدث به ، وكان مفتياً في علوم شتى ، منها الفقه على مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، وربما خالفهم في مسائل يسيرة ، وكان تام العلم باللغة ، حسن القيام بالنحو على مذهب الكوفيين ، وله فيه كتاب ألفه ، وكان تام الحفظ للشعر القديم والحديث والأخبار الطوال والسر والتفسير ، وكان شاعراً كثير الشعر جداً ، خطيباً ، حسن الخطابة والتفوه بالكلام ، لساناً صالح الخط في الترسل والمكاتبة والبلاغة في المخاطبة ، وكان

ورعاً متخشناً في الحكم تقلد القضاء بالأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، من قبل الموفق بالله الناصر لدين الله ، في سنة ست وسبعين ومائتين ، ثم تقلد للناصر دفعة أخرى ، ثم تقلد للمعتضد ، ثم تقلد بعض كور الجبل للمكتفى ، في سنة اثنين وتسعين ومائتين ، ولم يخرج إليها ، ثم قلده المقتدر بالله في سنة ست وتسعين ومائتين بعد فتنة ابن المعتز القضاء بمدينة المنصور من مدينة السلام ، وطسوج قطربل ومسكن ، والأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، ثم أضاف له إلى ذلك بعد سنين القضاء بكور الأهواز مجموعة ، لما مات قاضياً إذ ذاك محمد بن خلف المعروف بوكيع ، فما زال على هذه الأعمال إلى أن صرف عنها في سنة سبع عشرة وثلاثمائة .

وحدث أبو نصر يوسف بن عمر بن القاضي أني عمر محمد بن يوسف قال : كنت أحضر دار المقتدر بالله وأنا غلام حدث بالسواد مع أبي الحسين ، وهو يومئذ قاضي القضاة ، فكنت أرى في بعض المواكب القاضي أبا جعفر يحضر بالسواد ، فإذا رآه أتى عدل إلى موضعه فجلس عنده ، فيتذاكران الشعر والأدب والعلم ، حتى يجتمع عليهما من الخدم عدد كثير ، كما يجتمع على القصاص استحساناً لما يجري بينهما ، فسمعت يوماً وقد أنشد بيتاً لا أذكره الآن ، فقال له أني : أيها القاضي ، إنني أحفظ هذا البيت بخلاف هذه الرواية ، فصاح عليه صيحة عظيمة وقال : أسكت ، ألى تقول هذا ؟ أنا أحفظ لنفسى من شعري خمسة عشر ألف بيت ، وأحفظ للناس أضعاف ذلك وأضعافه وأضعافه ، يكررها مراراً .

وفي رواية ابن عبد الرحيم عن التنوخي قال : قال له هات ، ألى تقول هذا ؟ وأنا أحفظ من شعري نيفاً وعشرين ألف بيت ، سوى ما أحفظه للناس ، قال : فاستحي أبي منه لسنه ومجله وسكت . قال :

وحدثني القاضي أبو طالب محمد بن القاضي
أبي جعفر بن البهلول قال : كنت مع أبي في جنازة
بعض أهل بغداد من الوجوه ، وإلى جانبه في الحق
جالس أبو جعفر الطبري ، فأخذ أبي يعظ صاحب
المصيبة ويسليه ، وينشده أشعاراً ، ويروي له أخباراً ،
فدخله الطبري في ذلك ، وذئب معه ، ثم اتسع الأمر
بينهما في المذاكرة ، وخرجا إلى فنون كثيرة في
الأدب والعلم استحسنا الحاضرون ، وعجبوا منها ،
وتعالى النهار وافترقنا ، فلما جعلت أسير خلفه قال
يا بني : هذا الشيخ الذي داخلنا اليوم في المذاكرة
من هو ؟ أتعرفه ؟ فقلت : يا سيدي كأنك لم تعرفه ؟
فقال : لا . فقلت : هذا أبو جعفر محمد بن جرير
الطبري ، فقال : انا لله ، ما أحسنت عسرتي يا بني .
فقلت : كيف يا سيدي ؟ فقال : ألا قلت لي في
الحال ، فكنت أذاكره غير تلك المذاكرة ، هذا رجل
مشهور بالحفظ ، والاتساع في صنوف من العلم .
وما ذاكرته بحسبها ، قال : ومضت على هذا مدة ،
فحضرنا في حفل لآخر وجلسنا ، وإذ بالطبري يدخل
إلى الحفل ، فقلت له : قليلاً قليلاً أيها القاضي ، هذا
أبو جعفر الطبري قد جاء مقبلاً ، قال : فأومأ إليه
بالجلوس عنده ، فعدل إليه ، فأوسعت له حتى جلس
إلى جنبه ، وأخذ أبي يجاريه ، فكلما جاء إلى قصيدة
ذكر الطبري منها أحياناً ، قال أبي : هاتها يا أبا جعفر ،
فربما تلعم ، فيمر أبي في جميعه ، حتى سبقه ،
قال : فما سكنت أبي يومه ذاك إلى الظهر ، وبان
للحاضرين تقصير الطبري ، ثم قمنا فقال لي أبي :
الآن شفيت صدري .

ولأبي جعفر هذا كتاب في النحو على مذهب
الكوفيين ، حدث أبو علي التنوخي ، حدثني
أبو الحسين علي بن هشام بن عبدالله ، المعروف بابن
أبي قيراط ، كاتب ابن الفرات ، وأبو محمد عبدالله
ابن علي ذكويه ، كاتب نصر القشوري ، وأبو الطيب

محمد بن أحمد الكلوزاني كاتب ابن الفرات ، قالوا :
كنا مع أبي الحسن بن الفرات ، في دار المقتدر ،
في وزارته الثانية ، في يوم الخميس لحمس ليال بقين
من جمادى الآخرة من سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ،
وقد استحضر ابن قليجة رسول علي بن عيسى إلى
القرامطة ، في وزارته الأولى ، فواجه علي بن عيسى
في المجلس بحضرتنا بأنه وجه إلى القرامطة مبتدئاً ،
فكاتبوه يلتمسون منه المساحي والطلق وعدة حوائج ،
فأنفذ جميع ذلك إليهم ، وأحضر ابن الفرات معه
خطه ، « أي ابن عيسى » في نسخة أنشأها ابن ثوبان
إلى القرامطة ، جواباً عن كتابهم إليه ، وقد أصلح
علي بن عيسى فيها بخطه ، ولم يقل إنكم خارجون عن
ملة الإسلام بعصيانكم أمير المؤمنين ومخالفتكم إجماع
المسلمين وشقكم العصا ، ولكنكم خارجون عن جملة
أهل الرشاد والسادات ، وداخلون في جملة أهل العناد
والفساد ، فهجن ابن الفرات علياً بذلك وقال :
ويحك تقول القرامطة مسلمون ؟ والإجماع قد وقع
على أنهم أهل ردة ، لا يصلون ولا يصومون ، وتوجه
إليهم بالطلق وهو الذي إذا طلى به البدن أو غيره لم
تعمل فيه النار . قال : أردت بهذا المصلحة ،
واستعادتهم إلى الطاعة بالرفق وبغير حرب ، فقال
ابن الفرات لأبي عمر القاضي : ما عندك في هذا
يا أبا عمر ؟ أكتب به ، فأفحم ، وجعل مكان ذلك
أن أقبل علي بن عيسى فقال : يا هذا ، لقد
أقررت بما لو أقر به إمام لما وسع الناس طاعته ، قال :
فرايت علي بن عيسى وقد حذق إليه تحديقاً شديداً ،
لعلمه بأن المقتدر في موضع يقرب منه : بحيث يسمع
الكلام ولا يراه الحاضرون ، فاجتهد ابن الفرات بأبي
عمر أن يكتب بخطه شيئاً فلم يفعل ، وقال : قد غلط
غلطاً وما عندي غير ذلك ، فأخذ خطه بالشهادة عليه
بأن هذا كتابه ، ثم أقبل علي أبي جعفر أحمد بن
اسحاق بن البهلول القاضي ، فقال : ما عندك يا أبا

جعفر في هذا ؟ فقال : إن أذن الوزير أن أقول ما عندي فيه على شرح قلته ، قال : افعَل ، قال : صح عندي أن هذا الرجل وأوماً إلى علي بن عيسى ، افندي بكتابين كتبهما إلى القرامطة في وزارته الأولى ابتداءً وجواباً ثلاثة آلاف رجل من المسلمين ، كانوا مستعبدين ، وهم أهل نعم وأموال ، فرجعوا إلى أوطانهم ونعمهم ، فاذا فعل الإنسان مثل هذا الكتاب على جهة طلب الصلح ، والمغالطة للعدو لم يجب عليه شيء . قال : فما عندك فيما أقر به أن القرامطة مسلمون ؟ قال : إذا لم يصح عنده كفرهم وكتابوه بالتسمية لله ثم الصلاة على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، وانتسبوا إلى أنهم مسلمون ، وإنما ينازعون في الإمامة فقط لم يطلق عليهم الكفر ، قال : فما عندك في الطلق ينفذ إلى أعداء الإمام ؟ فاذا طلق به البدن أو غيره لم تعمل فيه النار ، وصاح بها كالمنكر على أبي جعفر ، فأخبرني ، فأقبل ابن البهلول على علي بن عيسى فقال له : أنفذت الطلق الذي هذه صفته إلى القرامطة ؟ فقال علي بن عيسى لا : فقال ابن الفرات : هذا رسولك وثقتك ابن قليجة ، قد أقر عليك بذلك ، فلحق علي بن عيسى دهشة فلم يتكلم ، فقال ابن الفرات لأبي جعفر بن البهلول ، لحفظ اقراره بابن قليجة ثقته ورسوله ، وقد أقر عليه بذلك ، فقال : أيها الوزير ، لا يسمى هذا مقراً ، هذا مدع ، وعليه البينة ، فقال ابن الفرات : فهو ثقته بانفاذه إياه ، قال : إنما وثقه في حمل كتاب ، فلا يقبل قوله عليه في غيره ، فقال ابن أبي جعفر : أنت وكيله ، ومحتاج عنه ؟ ليست إلا حاكماً ، فقال : لا ولكني أقول الحق في هذا الرجل ، كما قلته في حق الوزير — أيده الله — لما أراد حامد بن العباس في وزارته ومن ضامه الحيلة على الوزير — أعزه الله — بما هو أعظم من هذا الباب ، فإن كنت لم أصب حينئذ فلست مصيباً في هذا الوقت ، فسكت ابن الفرات ، والتفت إلى علي بن عيسى

وقال : أقرمطي ؟ فقال له علي بن عيسى : أيها الوزير ، أنا قرمطي ؟ يعرض به ، وذكر قصة طويلة ، ليست من خبر ابن البهلول في شيء . وحدث أبو الحسن علي بن هشام بن أبي قيراط ، قال : دخلت مع أبي إلى أبي جعفر أحمد بن اسحاق ابن البهلول عقيب عيد لهنته به ، وتطاول الحديث ، فقال له أبي : قد كنت أكتب الوزير — أيده الله — إلى محبسه ، يعني ابن الفرات ، لأنه هو كان الوزير إذ ذاك الوزارة الثالثة ، وأعرفه ما عليه القاضي من موالاته من كذا وكذا ، والآن : وهو على شكر القاضي والاعتداد به ، قال : فلما سمع ذلك فرق الغلمان ، ومن كان في مجلسه من أصحابه حتى خلا ، وقال : ليس يخفى على التغير في عين الوزير ، وإن كان لم ينقصني من رتبة ولا عمل ، وبالله أحلف لقد لقيت حامد بن العباس بالمدائن لما جرى به للوزارة فقام لي في حراقتة قائماً ، وقال لي : هذا الأمر لك ولولئك ، وسيبين لك ما أفعله في زيادتك ، من الأعمال والأرزاق ، ثم لقيته يوم الخلع عليه بعد لبسه إياها فتطاول ، فلما فعلت به في أمر الوزير — أيده الله — ما فعلته بحضرة أمير المؤمنين عاداني ، وصار لا يعبرني طرفه ، وتعرضت منه لكل بلية ، فكنت خائفاً له حتى أراح الله منه بتفرد علي بن عيسى بالأمر ، واشتغاله هو بالضمان ، وسقوط حاجتنا إلى لقائه ، ومالي إلى هذا الوزير — أيده الله — ذنب يوجب انقباضه ، إلا أني أدبت الوديعة التي كانت له عندي ، وبالله لقد وريت عن ذكرها جهدي ، ودافعت بما يدافع به مثلي ، ممن لا يمكنه الكذب . فلما جاء ابن حماد كاتب موسى بن خلف وأقر بها ، وأحضر الدليل باحضر المرأة التي حملها ، لم أجد بداً من أدائها ، وقد فعل مثلي أبو عمر في الوديعة التي كانت له عنده ، إلا أن أبا عمر فعل ما قد علمته من حيلة ، بشراء فص بنصف درهم ، نقش عليه على

ابن محمد ، ووضع مالا من عنده في أكياس ختمها به ، وقال للوزير : وديعتك عندي بحالها ، وإنما غرمت ما أدبت عنك من مالى ، وأراد التقرب إليه ففعل هذا ، وأنت تعلم فرق ما بيني وبين أبي عمر في كثرة المال ، فأريد أن تحمل نفيمته وتستصلح لى نيته ، وتذكره بحقى القديم عليه ، ومقامى له بين يدى الخليفة ، ذلك ، وأن مثل ذلك لا ينسى بتجن لا يلزم . فقال له أبى : أنا أفعل ولا أقصر ، وقد اختلفت الأخبار علينا فما جرى ذلك اليوم ، فإن رأى القاضى — أعزه الله — أن يشرحه لى ، فعل . فقال أبو جعفر : كنت أنا ، وأبو عمرو على بن عيسى . وحامد بن العباس ، بحضرة الخليفة مع جماعة من خواصه ، وكلهم منحرف عن الوزير — أيداه الله — وعجب لمكروهه ، إذ حضر حامد الرجل الجندى الذى ادعى أنه وجده راجعاً من أردبيل إلى قزوین ، ثم إلى أصبهان ثم إلى البصرة ، فانه أقر له عفواً أنه رسول ابن الفرات إلى ابن أبى الساج ، فى عقد الإمامة لرجل من الطالبيين المقيمين بطبرستان ، ليقويه ابن أبى الساج ، ويسيره إلى بغداد ، ويعاونه ابن الفرات بها ، وأنه نخبه أنه تردد فى ذلك دفعات ، وخاطبه بحضرة الخليفة فى أن يصدق عما عنده فى ذلك ، فذكر الرجل مثل ما أخبر به عنه حامد ، ووصف أن موسى بن خلف كان يتحيز لابن الفرات ، لأنه من الدعاة الذين يدعون إلى الطالبيين ، وأنه كان يحضى فى وقت من الأوقات إلى ابن أبى الساج فى شىء من هذا ، فلما استتم الخليفة سماع هذا الكلام اغتاظ غيظاً شديداً ، وأقبل على ابن عمر وقال : ما عندك فيمن فعله هذا ؟ فقال : لئن كان فعل ذلك ، لقد أتى أمراً فظيلاً ، وأقدم على أمر يضرب بالمسلمين جميعاً ، واستحق لذا كلمة عظيمة لا أحفظها ، قال أبو جعفر : وتبينت فى على بن عيسى كراهية لما جرى ، والإنكار للدعوى والطنز بما قيل فيها ، فقويت بذلك نفسى ، وأقبل الخليفة

على فقال : ما عندك يا أحمد فيمن فعل هذا ؟ فقلت : إن أرى أمير المؤمنين أن يعفينى . فقال ولم ؟ فقلت : لأن الجواب ربما أغضبت به من أنا محتاج إلى رضاه ، أو خالف ما يوافقه من ذلك وسواه ، ويضر بى ، فقال : لا بد أن تجيب ، فقلت : الجواب ما قال الله تعالى ، « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة ، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » ومثل هذا يا أمير المؤمنين لا يقبل فيه خبر واحد ، والتمييز يمنع من قبول مثل هذا على ابن الفرات ، أترأه يظن به أنه رضى أن يكون تابعاً لابن أبى الساج ؟ ولعله ما كان يرضى وهو وزير أن يستحجبه ، ثم أقبلت على الرجل فقلت له : صف لى أردبيل ، عليها سور أم لا ؟ فلأنك على ما تدعيه من دخولها ، لا بد أن تكون عارفاً بها ، واذكر لنا صفة باب دار الإمارة ، هل هو حديد ، أم خشب ؟ فتلجلج ، فقلت له : كاتب ابن أبى الساج بن محمود ما اسمه ؟ وما كنيته ؟ فلم يعرف ذلك ، فقلت له : فأين الكتب التى معك ؟ فقال : لما أحسست بأنى قد وقعت فى أيديهم رميت بها ، خوفاً من أن توجد معى فأعاقب ، قال : فأقبلت على الخليفة وقلت : يا أمير المؤمنين ، هذا جاهل متكسب ، ملسوس من قبل عدو غير محصل ، فقال على بن عيسى مؤيداً لى : قد قلت هذا للوزير فلم يقبل قولى ، وليس يهدد هذا فضلاً عن أن ينزل به مكروه إلا أقر بالصورة ، فأقبل الخليفة على نذير الحرى ، وعبدل عن أن يأمر نصراً الحاجب بذلك ، لما يعرفه بينه وبين ابن الفرات : بحقنا عليك لما ضربته مائة مقرعة أشد الضرب ، لى أن يصدق عن الصورة . فعدى بالرجل عن حضرة الخليفة بئس ويضرب ، فقال : لا ، إلا ها هنا ، فضرب بالقرب منه دون العشرة ، فصاح : غدرت ، وضمنت لى الضمانات ، وكذبت ، والله ما دخلت أردبيل قط ، فطلب نزار

ابن محمد الضبي أبو معد وكان صاحب الشرطة وقد انصرف ، فقال الخليفة لعل بن عيسى وقع إليه بأن يضرب هذا مائة سوط ، ويثقله بالحديد ، ويحبس في المطبق ، فوالله لقد رأيت حامداً وقد كاد يسقط اخذالا وانكساراً ووجدنا واشفاقاً ، وخرجنا وجلسنا في دار نصر الحاجب ، وانصرف حامداً ، وأخذ على ابن عيسى ينظر في الحوائج ، وآخر أمر الرجل ، فقال له حاجبه ابن عبدوس : قد وجه نذير بالمضروب المتكذب ، فقلت له : إنه وإن كان قد جهل ، فقد غمى ما لحقه خوفاً من أن أكون سبيه ، فإن أمكنك أن تسقط عنه المكروه و بعضه أجرت ، فقال : ما في هذا - لعنه الله - أجر ، ولكن اقتصر على خسين مقرة ، وأغفيه من السياط ، ثم وقع بذلك إلى تزار وانصرفنا ، فصار حامداً من أعدى الناس . وقال ابن عبد الرحيم : حدثني القاضي أبو القاسم التنوخي ، وله بأمره الخبرة الثامة ، لما يجمعهما من النسب في الصناعة ، قال :

كان أبو جعفر من جلة الناس وعظماهم وعلماهم ، وتقلد قضاء الأنبار ، وهيت ، والرجة ، وطريق الفرات ، في أيام المعتمد بعد كتابة الموفق أبي أحمد ، ستة سبعين ومائتين ، وأقام يلها إلى سنة ست عشرة وثلاثمائة ، وأضيف له إليها الأهواز وكورها السبع ، وخلقه عليها جدي أبو القاسم علي بن محمد التنوخي ، في سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ، وقلده ماه الكوفة ، وماء البصرة مضافات إلى ما تقدم ذكره ، ثم رد عليه مدينة المنصور وطسوج مسكن ، وقطربل بعد فتنة ابن المعتز في سنة ست وتسعين ومائتين ، ولم يزل على هذه الولايات إلى سنة ست عشرة وثلاثمائة ، وأسن وضعف ، فتوصل أبو الحسين الأشثاني إلى أن ولي قضاء المدينة ، فكانت له أحاديث قيحة ، وقيل إن الناس سلموا عليه بالقباء إعاء إلى البقاء ، وكان إليه الحسبة ببغداد ، فصرف في اليوم الثالث ، وأعيد

العمل إلى أبي جعفر ، فامتنع من قبوله ، فرفع يده عن النظر في جميع ما كان إليه ، وقال : أحب أن يكون بين الصرف والقبر فرجة ، ولا أنزل من القلنسوة إلى الحفرة ، وقال في ذلك :

تركت القضاء لأهل القضاء
وأقبلت أسمو إلى الآخرة
فإن يك فخراً جليل الثناء
فقد نلت منه بدا فاخره
وإن كان وزراً فأبعد به

فلا خير في إمرة وازره
فقيل له : فابذل شيئاً حتى يرد العمل إلى ابنك أبي طالب ، فقال : ما كنت لأتحملها حياً وميتاً ، وقد خدم أبي السلطان ، وولاه الأعمال ، فإن استوتق خدمته قلده ، وإن لم يرتض مذهب صرفة ، وهذا يفتضح ولا يخفى ، وأنشدني :

يقولون هممت بنت لقمان مرة
بسوء وقالت يا أبي ما الذي يخفى ؟
فقال لها ما لا يكون ، فأمسكت

عليه ولم تمدد لمنكرة كفا
وما كل مستور يغلق دونه
مصاريح أبواب ، ولو بلغت ألفا
عستتر ، والصائن العرض سالم
وربما لم يعدم الدم والقذفا
على أن أثواب البرئ نقيه

ولا يلبث الزور المفكك أن يظفا
قال : ولست أعلم ، هذا الشعر له أم تمثل به ؟

قال التنوخي : وكان أبو جعفر يقول الشعر تأدياً وتطرياً ، وما علمت أنه مدح أحداً بشيء منه ، وله قصيدة طردية مزدوجة طويلة ، وحمل الناس عنه علماً كثيراً ، ومن شعره :

رأيت العيب يلصق بالمعالي
لصوق الخبر في لفق الثياب

ويخفى في الدنيا فلا تراه
كما يخفى السواد على الإهاب
وله في الوزير ابن الفرات :

قلت لهذا الوزير قول محق
بشه النصيح أما إثبات
قد تقلدتها ثلاثاً ثلاثاً
وطلاق البنات عند الثلاث

وكان الأمر على ما قاله ، فان ابن الفرات قتل
بعد الوزارة الثالثة في محبسه ، وله أيضاً :

أقبلت الدنيا وقد ولى العمر
فا أذوق العيش إلا كالصبر
لله أيام الصبا إذ تعتكر
لاقت لدينا لو تتوب ما يسر
وله أيضاً :

ويجزع من تسليمنا فيردنا
خافة أن تبغى يدها فيبخلنا
وما ضره لو أن أجاب ببشره
فنتقن بالبشر الجميل ونرحلنا
وله أيضاً :

وحرقة أورثها فرقة دنفا
حيران لا يهتدى إلا إلى الحزن
في جسمه شغل عن قلبه وله
في قلبه شغل عن مائر البدن
وله أيضاً :

أبعد الثمانين أفنيها
وخمساً وسادسها قد نما
ترجى الحياة وتسعى لها ؟
لقد كاد دينك أن يكلمنا
وله أيضاً :

إلى كم تخدم الدنيا
وقد جزت الثمانين

لئن لم تك مجنوناً

فقد فقت المجانين

وقد ذكر أبو عبيد الله بن بشران في تاريخه قال :
دخل على القاضي أحمد بن إسحاق بن الهلول
أبو القاسم عمر بن شاذان الجوهري فقال له : أرتفع
يا أبا حفص ، فقال له بعض من حضر : هو أبو القاسم .
فأنشأ ابن الهلول يقول :

فإن نسيني الأيام كنية صاحب

كريم فلم أنس الإخاء ولا الودا
ولكن رأيت الدهر ينسبك ما مضى
إذا أنت لم تحدث إخاء ولا عهدا

فها أنت ترى إقبال ياقوت على الجمع لا يبقى
ولا يلز وليس له فيما بين ذاك حديث : تشير إلى
هذا قبل أن تسوق النموذج الثاني من عمله . وهي
الترجمة لمز عاصره ، وها هي ذي :

— ٢ —

شيث بن إبراهيم بن محمد

ابن حيدرة ضياء الدين المعروف بابن الحاج
التناوى القفطى النحوى اللغوى العروضى أبو الحسن ،
أحد أكابر الأدباء المعاصرين ، برع في العربية واللغة
وفنون الأدب وتقدم فيها وسمع من الحافظ أبي طاهر
السلفى وغيره ، وحدث ودرس وكان ذا هبة ووقار ،
وله مقامات معروفة ، ومواقف بين يدي السلاطين
والأمراء . وكانوا يحترمونه ويوقرونه . ومن
تصانيفه : كتاب الإشارة في تسهيل العبارة ، والمختصر
من المختصر ، وتهذيب ذهن الواعى في إصلاح
الرعية ، والراعى ، صنفه للملك الناصر صلاح
الدين يوسف ، وحز الغلاصم وافحام المخاصم .
وتعالق في الفقه على مذهب الإمام مالك ، واللؤلؤة
المكتونة واليتيمة المنصونة ، وهي قصيدة في الأسماء
المذكورة ، أبياتها سبعون بيتاً منها :

وخمسة . وقيل : سنة تسع وتسعين وخمسة . ومن شعره :

اجهد لنفسك إن الحرص متعب
للقلب والجسم والإيمان يمنعه
فإن رزقك مقسوم سترزقه
وكل خلق تراه ليس يدفعه
فإن شككت بأن الله يقسمه
فإن ذلك باب الكفر تقرعه

وهكذا نرى ياقوت يكثر في الأكثر حين ينقل
عن مراجعه إلى حين تنسج هذه المراجع للكثير من
الأخبار ، ولكنه حين يخلو لنفسه ويتبعد عن مراجعه ويجعل
هذه الحديث عن واقعه يقل في الأكثر . قد يكون هذا
لقلة ما يقع له . ولكننا على كل حال لا نحس لياقوت وقد
لاقى حياة المعاصرين كما تعودنا . عن الأقدمين حيث
يتميز لهم وجودهم وهم يتكلمون عن معاصريهم . كما
لا نراه يفعل فعل الأقدمين في هذا الاستطراد الطويل
الذي ارتضاه حين ينقل ولم يرتضه حين ينشئ .

وصفت الشعر من يفهم
يخبرني بالفاظ
وما الإقليد والتقليد
وما التهاد والأهدا
وما الألفاد والأفرا
وما الدقراس والمردا
وما الأونخاص والأدرا
وما اليعضيد واليعق
وما الأنكار والانكا
وما الأوغال والأوغا
يخبرني بما يعلم
من الأعراب ما الدهم
سد والتهيد والأهيم
م والأسبال والعيم
د والأفراد والأكدم
س والقداس والأعلم
ص والقراص والأثرم
يد والتدمين والأرقم
ث والأعلام والأقضم
د والأوغاب والأقضم

ومضى على هذا النمط إلى أن قال :

ألا فاسمع لألفاظ
فقد أنبات في شعري
وعارضت السجستاني
فضعفت قوافيه
فهذا الشعر لا يدر
توفي أبو الحسن بن
جرت علما لمن يعلم
بألفاظي لمن يفهم
في قولي ولم أعلم
على المثل الذي نظم
إلا عالم مهمم
الحاج سنة ثمان وتسعين

الكتاب
الذي
هو
سنة ثمان

مرتفعات ورنج لإميلي بروتني

بقلم
السيدة صوفي عبدالله

كاهل والدهم . ولذا شرع « باتريك » منذ الخامسة من عمره يؤدي الخدمات الصغيرة للجيران نظير ما تيسر من الطعام أو المال . ولما كبر قليلاً التحق بمصنع نسيج يدوي ، وصار يختلس في المساء سويعات يتلقى فيها دروساً مجانية على يد القسيس الذي أثار اهتمامه ذكاء ذلك الفلاح الصغير .

وثابر « باتريك » على الدرس بذكاء مفهوم للقراءة والعرفان . ودفعه إلى ذلك طموح شديد . فلما أن بلغ السادسة عشرة حتى وصل في العلم إلى مرتبة أهله لأن يكون معلماً في مدرسة الكنيسة عن كتب من مسقط رأسه . وبعد عامين أختير للتدريس في مدرسة كنيسة أكبر في بلد أكبر . وظل هناك ثماني سنوات يتقرب بجميع الوسائل إلى أعيان البلدة والقساوسة وأعضاء مجلس إدارة الكنيسة إلى أن آمنوا بنبوغه وتقواه ، واكتبوا فيما بينهم بتفقات بعثة دراسية له في جامعة كيردج العريقة ، التي يلتحق بها أبناء أعرق الأسر وأشرفها . فكان من القلائل الذين وصلوا إلى ذلك المستوى . فدخلها وهو في سن الخامسة والعشرين فكان أكبر الطلاب سناً . ويصفه عارفوه في تلك السن بطول القامة وقوة البنية والوسامة .

« درج المترجمون على تسمية تلك الرواية « مرتفعات ورنج » ولكن المقصود ليس الارتفاع الجغرافي ، بل السمو المعنوي ، ولذا آثرت ترجمتها بأعلى ورنج » .

ولدت إميلي جان بروتني في سنة ١٨١٨ وتوفيت في سنة ١٨٤٨ عن شعر عاطفي متوسط الجودة في جملته . وعن قصة واحدة كفلت لها الخلود الأدبي . وهي قصة « أعلى ورنج » التي نحن بصددتها في هذا الفصل .

ومن يتصدى للكتابة عن إميلي بروتني لا يجد محيصاً من الكتابة عن شقيقتها الأديبة اللامعة « شارلوت بروتني » و « آن بروتني » . وعن أبين ذي الأطوار الغريبة . فانه لا يصدق على أديب أثر البيئة والنشأة صدقه على صاحبة الأعلى .

وكان الأب قسيساً في مكان منزل بين الأحرار في ريف إنجلترا . وهو ابن فلاح أيرلندي شبه معدم لا يعرف كيف يتهجى اسمه فيكتبه في كل مرة بصورة جديدة . و « باتريك » والد إميلي وأختها هو بكر ذلك الفلاح وقد تلاه في المولد تسعة أبناء أنقلوا

ويبدو أن وسامته المفرطة أورثته غروراً شديداً فوقر في ذهنه أن جماله هو الميراث الوحيد الذي حصل عليه من أبويه . وأنه رأس المال الأكبر الذي يعول عليه في تسم أعلى المراتب في المجتمع . فعزم على استغلال ذلك الأثر غير عاىء بمبادئ مهنة القس التي احترفها بعد تخرجه في كبردج وهو في التاسعة والعشرين من العمر .

وكان أول منصب له في كنيسة قرية بمقاطعة «إسيكس» . وهناك أغرى بحبه فتاة حسنة في الثامنة عشرة ، خطبها لنفسه ثم اكتشف أنها ليست من الثراء بحيث يتمكن لمن يربط مصيره بمصيرها . فتركها طمعاً في صيد أسمن ، وعول على ألا يتزوج إلا من فتاة واسعة الثراء تفتح له أبواب المجد والرفاهة والجاه . ولا عليه بعد ذلك إن كانت فقيرة إلى الجمال أو الثقافة . عسى أن يخل بذلك في عداد طبقة السادة الذين كان آباؤه في خدمتهم .

ومرضت خطيبته السابقة حزناً وغماً . فتارت عليه حفيظة الناس في الإقليم ، فرحل إلى إقليم آخر هو «يوركشاير» ونصب شراكه في قرية بها حيث شغل منصب القسيس . ولكنه أوفى على الخامسة والثلاثين من غير أن يحقق حلمه ، فراض نفسه ، على القناعة شيئاً ما واكتفى بتغير صفقة أتاحت له . وهكذا تزوج من «ماريا برانويل» وهي يومئذ في الثلاثين من عمرها ، ضئيلة الجسم ، ضعيفة البنية ، عاطلة من الجمال ، إيرادها الخاص خسون جنبها في السنة . وهو مبلغ تريد قيمته أضعافاً مضاعفة على ما نعهده اليوم من قيمة للجنابات الخمسين . ولعل هذه القيمة تصل بقوتها الشرائية اليوم إلى أكثر من خمسين جنيه . ولئن لم تكن من بنات الأشراف ذوى الأرومات العريقة ، والألقاب المرموقة فهي سلبية أسرة لها مكائنها بين أسر الطبقة الوسطى .

وقد تم الزواج في سنة ١٨١٢ . وانتقل الزوجان بعد فترة وجيزة إلى بقعة مخوفة بالأحراش عهد إلى

«باتريك برونتي» برئاسة كنيسها ، وهذه البقعة هي قرية «هاورث» بمرتب قدره ٢٠٠ جنيه سنوياً ، وفي هذا البيت المنزل عن القرية فوق ربوة تطل على الأحراش أنجب الزوجان خمس بنات وغللام ، تعاقبت ولادتهم على مدى ستة أعوام .

وفي سنة ١٨٢١ ، بعد تسع سنوات من الزواج ماتت الزوجة «ماريا» بالسرطان . فأقدم شقيقها «ألزباث» لترعى ستة الأيتام . وكانت كبراهن «ماريا» في السابعة من عمرها . وصغراهن «آن» لم تتم عامها الأول . وراودته نفسه أن يتزوج من امرأة ثرية تكبره في السن ، ترك لها زوجها الأول ضياعاً وأمواً . فامتنعت عليه . فأقدم على خطبة عانس موسرة ولم يجد عندها قبولاً . فطوى صفحة الزواج ، واعتزل الناس مع أطفاله وأخت زوجته ، في بيت لم يزل قائماً إلى اليوم فوق ربوة تستقر تحت أقدامها أبنية القرية . وأمام الدار ومن خلفها حديقة الكنيسة . وعلى جانبها مقابر الموتى . ولا شك أن ذلك المكان القابض للنفس له أثره في الناشئين الصغار . بيد أن تأثيرهم بغربة أطوار أبيهم كان أشد عليهم من وحشة المقابر والأحراش . فقد كان الرجل شحيحاً في الإنفاق ، يخاف الحريق خوفاً مسرفاً ، لو أن عالماً نفسياً حلله لوجد فيه — أكبر الظن — دليلاً على عقدة لثم مكتوبة منذ الصبا . . . وقد دفعه ذلك إلى تحريم استخدام الأبسطة في البيت . والجو في تلك المنطقة بارد رطب . فكان الصغار يرتجفون من البرد معظم السنة .

وخشية الحريق أيضاً حرم عليهم استخدام الستائر ، فكانت مناظر الأحراش المتجهمة والمقابر لا تغيب عن عيون الصغار وهم داخل البيت الذي كانت أرض غرفه من الحجارة ، ودرج سلاله من الحجارة . فكل شيء في الداخل والخارج يوحى بالجهامة والصلابة والقسوة . وما من شيء يوحى بأمل في اللين أو الدعة .

وما ظنك بأب يقضى جل وقته في حجرة مكتبه عازفاً عن الحديث إلى صغاره فإذا حان وقت الطعام تناولهُ بمفرده . فاجتمعت الوحشة المعنوية إلى الوحشة المادية على تلك الدار وساكنيها اليتامى الصغار .

وكأنما كان « باتريك برونتي » يحقد على الأيام لأنها وقفت بمطامعه عند هذا الحد المتواضع في درجات المجتمع . فكان يتجنب الاختلاط برعيته من الفلاحين إلا لضرورة تلزمه بها وظيفته الدينية . أما بناته فلا يسمح لهن بمخالطة أسر أهل القرية الفقراء بحال من الأحوال . فضربت على الصغيرات العزلة مع خالتهن وخادمين مسنتين ، وسامهن أبوهن التقشف الشديد حتى أن خالتهن حين اشترت لهن من دخلها الخاص أحذية جميلة ملونة ثار ضغفه فألقى بتلك الأحذية إلى نيران المدفأة . ولما اشترت تلك الحالة بساطاً صغيراً لحجرة الجلوس دسه في نار المدفأة أيضاً ، ووقف يرقبه إلى أن صار رماداً ! وعند ما كبرت الفتيات قليلاً أتى الأب بمنشار استأصل به ظهور الكرامى في حجرة جلوسهن حتى لا يجلسن مسترخيات . فهو لا يحب لبناته أن يستمتعن بما أتيه الأيام عليه في طفولته المعجفاء . وزاد قسوة وشذوذاً عند ما طبع على نفقته ديوان شعر وقصة طويلة ، فلم يظفر بشيء من الذبوع أو التقدير . ونفض يديه - مضطراً - من جاه الأدب ، كما نفض يديه من قبل - يائساً - من جاه المال عن طريق المصاهرة .

وماتت اثنتان من الفتيات وهن في نعومة الطفولة . وكتب للثلاث الباقيات أن يكن أشهر ثلاث شقيقات عرفهن التاريخ ، وأن تموت ثلاثهن بالسل بعد أن نقشن أسماءهن في صفحة الأدب العالمى الخالد .

وكانت « شارلوت » أسبق الثلاثة إلى الشهرة بقصصها المعروفة « جين إير » . فلما نشرت « إميلي » روايتها العظيمة « أعالي ويدرنيج » ارتكب النقاد خطأ جسيماً في تقديرها إذا اعتبروها عملاً قصصياً هابطاً ورجحوا أنها من تأليف الشقيقة « شارلوت » وأنها عمل

سابق على كتابة « جين إير » ، ينقصه النضوج في الفهم والأسلوب . ثم أثبت التاريخ غفلة النقاد بعد وفاتها . وأدرك الناس أن « أعالي ويدرنيج » التي أبدعتها « إميلي برونتي » أرقى في المرتبة الفنية من قصة أختها « شارلوت » التي رفعها النقاد جميعاً في عصرها إلى القمة .

والحق أن الكتابة كانت المتنفس الوحيد لما في صدور الفتيات الثلاث من عواطف جياشة ، وحساسية مرهقة في تلك العزلة المضنية المسممة . وكانت « إميلي » أكثرهن شموخاً بأنها ، واعتداداً بشخصيتها ، حتى كانت أشبه في خلاتها وقوامها ومشيتها واستقلال رأيها بالرجال . بل كانت أشبه بالرجال من شقيقها الأوحد فهي تهمل ثيابها ومظهرها . وتكثر من التجوال وحدها بين الأحراش بخطى واسعة ، وهي تصفر لكلبها الضخم كما يفعل الغلمان . ولهجتها في الكلام حاسمة . ولا ترجع عن أمر اعزمته ، ولا تعرف التسامح مع نفسها ولا مع الناس . تقي مصلية . يمضي اليوم واليومان لا تكلم أحداً من أهل الدار . ولا تطيق أحاديث المحاملات السطحية في المناسبات الاجتماعية . وتجمع على العموم في سمائها وسياها بين الحجل والرفع .

وكان ترفعها يبدو في تصديها لأشق الأعمال . فالكبرياء في نظرها فرع عن المسؤولية ، والتشدد في أداء الواجب . وتأبى أن تستسلم للمرض أو أن يفحصها طبيب . ولذا ظلت تكتب وتعمل في البيت وتحيك الثياب إلى أن صرعاها المرض الصرعة الأخيرة .

ولم تحب « إميلي » حياة التدريس ولا تربية الأطفال وكان الأخوات قد اضطروا لاتخاذ هاتين المهنتين بسبب شح والدهن . ولكنها كانت أحب أخواتها إلى أيها في حدود ما يظهره ذلك الأب من الحب . ولعله كان يحس في أعماقه بأنها الرجل الحقيقي في ذلك البيت من بعده .

ونلمس رجولة الطبع والتكوين في طريقة تصويرها لشخصية البطل في راثعها «أعلى وينرنج» . فالبطل فيها خشن الطباع ، وعرا الخلق ، محتدم العواطف يأخذ حقه في الحب عنوة ، ويخاطب محبوبته بسلطان ، مع أنه ربيب نعمة أبيها . فكأن هذا البطل بخشونته غير المألوفة هو الصورة الداخلية «لاميلي بروننى» المولفة كما كانت تمنى لنفسها أن تخلق !

ولأنها صدرت في تصوير بطلها عن ينبوع حقيقتها الخاصة ، جاءت شخصية هذا البطل حية جياشة بكل ما في المخلوقات الطبيعية ذات الإصالة من انفعالات جامحة ، وتناقض ظاهرى يقابله توافق باطنى .

ولأنها كانت تعبر بنحو القصة الموحش المضطرم بالعواطف عن عالمها النفسى المكبوح جاءت القصة فذة في بنائها ، لا تشبه القوالب القصصية المعهودة . ولا عجب في ذلك ؛ لأنها لم تكتبها احتذاء بقواعد أو نماذج أدبية بل تعبيراً عن وجودها الخاص الذى عجزت عن تحقيق كوامنه في عالم الواقع .

فالأحرى أن نقول إن «لاميلي بروننى» أنجبت تلك القصة . وأن «أعلى وينرنج» ليست عملاً أدبياً في المقام الأول ، بل هى قبل كل شيء «مولود» حملت به «لاميلي بروننى» نتيجة لقاح فذ بين واقع تكوينها النفسى وواقع الظروف التى حالت بينها وبين أن تعيش حياتها التى تملها عليها حقيقتها الباطنية . «فجو» «أعلى وينرنج» وحوادثها هو العالم التعويضى الذى عاشت فيه «لاميلي» متقمصة شخصية البطل . وهو ما لم تستطع أن تحققه في بيت أبيها وهى في ثيات بنات جنسها والحدود الضيقة المفروضة عليهن .

إن «أعلى وينرنج» من أبرز القصص في العالم لأنها أجمل القصص وأجودها ، بل لأنها غطت وحدها ، وثمرة فريدة ليس لها شبيه . ولهذا الأصالة كانت قيمتها أعظم من عشرات القصص التى تفوقها في مجال الأداء والتكوين الفنى ، فالصدق الفنى والنفسى الذى

أخرج هذه القصة من قلب كاتبها كالينبوع الدافق هو الذى يميزها من جميع الأعمال التى اكتملت لها براعة الصناعة . وهكذا يمتاز المولود الحى ، وأن لم تتناسق ملامحه على أجمل الدمى وأبهاها .

ونوجز «أعلى وينرنج» في هذا النطاق المحدود ... وهى على لسان رجل يدعى «لوكوود» ، استأجر لأسباب صحية بيتاً في الأحراش «بتوسط ضيعة «جرانج» التى يملكها هى وضيفة «أعلى وينرنج» القريبة منها شخص واحد هو مستر «هيشكليف» . ووجد مستر «لوفوود» من واجبه أن يزور صاحب الدار في مسكنه «بأعلى وينرنج» وهو يتزده على قدميه ، فاستقبله «هيشكليف» بفضافة ، وترك كلابه الشرسة تنال منه وتمزق ثيابه غير مبال بصراخ «لوكوود» واستغاثته ؛ بل أن خادمه أيضاً ألزم خطة سيده فلم يتحرك لنجدة الضيف . والله وحده يعلم ما كان سيحدث لمستر «لوكوود» لولا أن خفت الطاهية «زيللا» بمغرفتها الكبيرة فضربت الكلاب ونهرتها . ولم يزد «هيشكليف» بعد ذلك في إظهار مودته على تقديم كأس من النبيذ للضيف من غير بشاشة أو ترحيب . ودار الحديث بينهما عن ملاءمة جو المنطقة للناقهين . ولفت نظر «لوكوود» أن «هيشكليف» واسع الاطلاع . وأحسن وراء خشونته سرّاً آلى على نفسه أن يستجلبه . وعلى هذه النية كرر الزيارة في اليوم الثانى ، فوجد الجو في البيت هذه المرة أدهى للفرابة . فهناك شابة حسنة لم يكن يتصور وجودها في ذلك الركن من الريف ، اكتشف أنها أرملة ابن «هيشكليف» . وهناك شاب يعمل في الفلاحة اسمه «ايرنشو» كان «هيشكليف» حريصاً على القول بأنه ليس من ذوى قرابته . ورآه يعامله بخشونة . فزاد السر في نظر «لوكوود» تعقيداً وعموضاً .

وبلغ من سوء الطقس أن الشاب «ايرنشو» رضى أن يصبح مستر «لوكوود» في عودته إلى داره لشدة الظلام ، ووعورة الطريق . ولكن ذلك لم يعصم «لوكوود»

من الانزلاق على مدى خطوات، فنزف الدم من أنفه .
ولولا أن أدركته الطاهية « زبلا » لما ت حيث وقع ، وأهل
البيت يقهقهون ولا يمدون إليه يداً بالعون . وصبت
« زبلا » على رأسه الماء البارد ، ثم وجد نفسه مضطراً
لقبول ضيافة « هيشكيلف » رغم جلافته هو وآل بيته .

وإلى غرفة غير مستعملة صعدت به « زبلا » وهي
تحته على إخفاء ضوء الشمعة ، لأن سيدها لا يسمح لأحد
بدخول هذه الغرفة منذ سنين . ولما أغلقت عليه الباب
شرح يتفقد المكان ، فإذا مقعد ، وخزانة ملابس ، وخزانة
أخرى كبيرة من خشب البلوط بداخلها فراش وفي
سقفها مربعات تشبه نوافذ العربات . فأوى إلى الفراش
بعد أن أغلق باب الخزانة خلفه . وما أن دب النعاس
إلى أعضائه حتى رأى أشباحاً تهز نافذة الخزانة وتطرق
زجاجها ، وتطلب منه وهي تن أن يفتح لها كي تدخل !
وهب « لوكوود » مذعوراً . فاذا بصف الكتب الذي
يحتل حافة النافذة يتحرك . فأطلق صرخة ثاقبة سمع على
أثرها صوت خطوات تقترب ، وانفتح الباب بعنف
ودخل « هيشكيلف » وفي يده شمعة . وقد حاكى بياض
وجهه وجوه الموتى ، وارسم الفرع على قسماته . وجعل
يستفسر « لوكوود » . و « لوكوود » يجمع ثيابه المبعثرة
وهو يسب ويلعن ، كي يغادر تلك الحجرة المسكونة
بالعفاريت . وما أن أدرك « هيشكيلف » من كلماته
المتناثرة ما حدث حتى طفرت من عينه دمعاً ، وتوجه إلى
الفراش داخل الخزانة وعالج النافذة حتى فتحها وانفجر
بأكياً بغير احتجاز ، وهو يردد بين شهادته :

— ادخلي ! ادخلي يا حبيبي كاتي .

وفي الدار التي استأجرها « لوكوود » في ضيعة
« الجرانج » لزم الفراش محمواً بضعة أيام على أثر تلك
الرويا القضيعة ، وسهرت على راحته وعلاجه مسر
« دين » مديرة الدار . وفي تلك الساعات الطوال راح
يلاحقها بالأسئلة عما تخفيه « أعالي وينرنج » من عجائب
تلك الأسرار . وأسعده أن يعلم منها أنها عاشت في جو

« الأعلى » ما يزيد على ثمانية عشر عاماً . وأنها أوثق
مصدر لرواية تلك القصة من جميع أطرافها .

وبدأت مسر « دين » تقص عليه تاريخ « هيشكيلف »
الحافل بالأسرار . فهو ليس وارث تلك الثروة التي
تضم ضيعتي « الجرانج والأعلى » . وإنما هو طفل لقيط
أحضره ذات ليلة ماطرة رب ضيعة « الأعلى » السيد
التبيل مسر « إيرنشو » الكبير . وكان للسيد ابن يضارعه
في السن ، نشأ سكيراً عريداً ، منحل الأخلاق ، قاسي
الفؤاد . وكانت له أيضاً ابنة وحيدة أصغر من
« هيشكيلف » بثلاث سنوات اسمها « كاتراين »
ويدللونها باسم « كاتي » . جميلة جذابة ، جياشة العواطف
تعشق التجول بين الأحراش وقد نشأ الأطفال الثلاثة
معاً . ولكن الابن المدلل « هنلي » كان يبغض
« هيشكيلف » ويسومه العذاب ويذكره دوماً بوضعه
الزرى . في حين كانت « كاتراين » تحب الفتى اليتيم
ولا تكاد تفارقه لحظة . وكان السيد يعطف على ربيبه
ويفيض عليه من حبه ، ولا يردد في إنزال العقاب
الصارم بابنه « هنلي » كلما شعر أنه يؤذى الطفل
المسكين . فلا عجب أن تنمو على الأيام عداوة عميقة
بين « هنلي » و « هيشكيلف » . فأرسله أبوه إلى لندن
ليتم تعليمه ويبعده عن الدار . ف قضى في تلك الغيبة أربع
سنوات ، ولم يعد إلى « الأعلى » إلا حينما جاءه نعى والده .
عاد ومعه سيدة جميلة شقراء ، تزوجها في غربته خلصة
ولا يعلم أحد عن منشأها شيئاً . ووجد أخته « كاتراين »
و « هيشكيلف » على أتم مودة ووفاق ، فصب جام حقد
وغضبه عليهما معاً ، وأنزل « هيشكيلف » منزلة الخدم
وحرّم عليه ملازمة أخته .

وفي تلك الفترة ظهر في الأفق « إيتجار لينتون »
الشاب وريث ضيعة « الجرانج » . وهو فتى جميل رقيق ،
عريق المختد ، سليل عز تالد ، ذو ثقافة متعددة الجوانب .
فهو تقيض « هيشكيلف » شكلاً وموضوعاً ، ولم يكن
« هيشكيلف » في تلك الأيام يفارق الأحراش حتى

اكتسب سمعة المتوحشين، فوق الذى يجرى فى ملاحه من شبه بالغجر الرجل المتأبدى .

وجعل « إيجار » وشقيقته البارعة الجمال « إيزابيلا » نعيطان « كاتراين » بالرعاية ويلزمان جانبها أكثر الأوقات ، الأمر الذى أنخط « هيثكليف » وأثار لواعج طبيعته الوحشية ، فالغيرة هى أشرس العواطف . تخرج الدمث غن دماثته . فلا عجب أن تدفع بنى الشراسة إلى التوحش الذى ليس له حد .

وتستطرد مسز « دين » - مدبرة الضيعة - فى رواية تلك الأحداث ، على مسامع مسر « لوكود » أنها كانت مدبرة « الأعلى » فى تلك المدة ، وموضع سر « كاتراين » وفى ذات يوم باحت لها - وهى لا تشعر بوجود « هيثكليف » فى مكان مظلم من الحجرة - أنها تعزم الزواج من « إيجار » الذى تميل إليه لدماثته وجماله وغناه وتعلقه الشديد بها ، وإن كان قلبها بهم « هيثكليف » هيام عبادة ، فلو كان على شيء من الثراء لتزوجته دون مرأ . وما أن سمع « هيثكليف » فى مكانه المظلم تلك الكلمات حتى انفلت هارباً إلى العراء . فذعرت « كاتراين » وجرت خلفه فى الأحراش ، وظلت تهم على وجهها طول الليل بحثاً عنه تحت وابل المطر فلم تقع له على أثر .

ولزمت « كاتراين » الفراش شهرين طويلين تهلى تحت وطأة الحمى باسم « هيثكليف » ولما أبلت من مرضها بدا للجميع أن الفجيرة زالت بزوال الحمى وأنها تخلصت من سلطان « هيثكليف » عليها ، وأقبلت على « إيجار » بكل قلبها ، فلما استردت عافيتها عقد زواجهما ، وكانت أمها قد ماتت بعد موت الأب بقليل . وانصرف أخوها « هندلى » إلى الإفراط فى الخمر بعد أن ماتت زوجته بداء السل ، بعد أن وضعت وليدهما « هيرتون إيرنشو » الذى يقيم اليوم فى المرتفعات عاملاً من عمال الزراعة . وكم من مرة دفعت الخمر « هندلى » إلى محاولة قتل وليده ، مما حفز مسز « دين »

أن تكفله وتحميه منه ، فشب جاهلاً كأبناء الفلاحين ، لم يظفر بتربية تليق بنفسه . ولا سيما أن مسز « دين » اضطرت للملازمة « كاتراين » عند ما انتقلت إلى « الجرانج » مع زوجها فتركت الطفل وهى كارهة .

وعاشت « كاتراين » فى سعادة غامرة ، بين زوجها الذى يعبدها ، وأخته ، ولم تعد تذكر اسم « هيثكليف » على لسانها إلى أن كانت مسز « دين » فى الحديقة ذات مساء تجمع الفاكهة ، وإذا بصوت من خلفها يناديها ، فلما إلتفتت وجدت أمامها « هيثكليف » وقد غدا رجلاً عميق الصوت ، أجش النبرات ، طويل القامة ، أسمر الوجه أسود اللحية ، يرتدى ثياباً قاتمة . وقد غارت وجنتاه . ولم يبدد الوقت بل قال باقتضاب :

— يجب أن أراها !

ولم يشته عن عزمه تهديد أو وعيد ، بل أقسم لها أن يقتحم الدار إن لم تتكفل بإبلاغ نيا حضوره إلى « كاتراين » . وكانت مع زوجها على مائدة الشاي فى جو من السعادة والصفاء . ولكن ما أن همست لها بالنبا حتى إنبرت تجرى كالخنونة نحوه ، فطلقها بين ذراعيه ، ونسيت فى ضماته نفسها وزوجها وكل ما فى الحياة !

وما كان « إيجار » ليرضى عن وجود هذا الوضع الذى يعتبره من قبيل الخدم والأتباع . ولكن « هيثكليف » أبدى من الضراوة ما أذهل الجميع وأقسم « لكاتراين » لينتزع حياة زوجها إذا حال بينه وبين رؤيتها .

ولا يعلم أحد كيف استطاع « هيثكليف » أن يجمع تلك الأموال الطائلة التى عاد بها وقد أغرق ضيعة « الأعلى » فى الديون التى تورط فيها « هندلى » لينفقها فى الخمر والانحلال . وفى « أعلى ويلرنج » أقام « هيثكليف » سيداً ، وهو الذى فارق الدار خادماً متبوءاً آبقاً منذ سنوات قلائل . وجعل يعقد الأواصر بينه وبين الصغير « هيرتون إيرنشو » ليكون وسيلته فيما بعد

للاتنقام من أبيه . وما لبث « هنلى » أن مات ضحية
مباذله ، قالت « أعلى وينرنج » وأحراشها إلى « هيشكيلف »
ملكاً خالصاً بكل ما فيها ومن فيها . . . وفي المقدمة
« هيرتون إيرنشو » الصغير .

ولم يكف « هيشكيلف » طول الوقت عن الحومان
حول « كاتراين » غير عانى بحرق زوجها . فقد كانت
« كاتراين » تضرب بعواطف زوجها عرض الحائط
وتلازم « هيشكيلف » ملازمة الظل ، فأنهى الأمر بأن
صار كفرد من الأسرة يأتي ويروح في أى وقت يشاء
بغير كلفة . ولكن هذه الألفة لم تصلح ما بين « ادجار »
و « هيشكيلف » . فهبات أن تلثم نقائص الطبائع من
الدماثة والغلظة أو الأناقة والفظافة أو الوسامة وتنافر
القسمات أو العراقة والصعلكة .

ومع هذا كان « هيشكيلف » تأثير مضاد على فرد
آخر من آل « لينتون » . هو أخت مستر « ادجار »
الناعمة ، البارة الجمال ، الساذجة القلب . فقد علق قلبها
بهذا الشاب القوى الأسمر الحشن الطباع . وصارت
« ايزابيلا » تحاول الاستئثار بمجلس « هيشكيلف » كلما
حضر إلى الدار ، وتكاد تصطدم علانية « بكاتراين » .
فطار قلب « هيشكيلف » فرحاً بهذا الحب إذ وجد فيه
طريقاً مهيأة للانتقام الفضيع من أخيها المترفع « ادجار » .
وكان الطبيب يشدد في عدم تعريض « كاتراين »
بعد مرضها الأول للإثارة أو الكدر . فكان زوجها يسلم
لها بكل ما تهو نفسها إليه . ولذا كان يحتمل زيارات
« هيشكيلف » المتواصلة على مضض خوفاً عليها من
النكسة .

واستغل « هيشكيلف » الموقف أسوأ استغلال كى
يقوض سعادة من حرموه من حبيبة قلبه . واثارت لذلك
مشادة حادة بينه وبين « ادجار » ، فكاد « هيشكيلف »
يقتله لولا أن خف الخدم لإنقاذه . وطرده « ادجار »
من داره طرداً أبدياً ، فأصبحت « كاتراين » بنوبة من
التشنجات أسلمتها لمرض طويل ، كاد يسلمها إلى الموت .

ومن « أعلى وينرنج » راح « هيشكيلف » ينصب
شباكه « ايزابيلا » الملتفة في هواه ، ويلقاها خلصة . وكم
من مرة حاول « ادجار » و « كاتراين » أن يردعا
« ايزابيلا » . ولكنها أعارتهما أذناً صماء ، وتسلمت تحت
جنح الظلام هاربة معه إلى حيث لا يعلم أحد . وانقطعت
أخبارها شهرين قضتهما « كاتراين » في مرض وبيل
وصفه الأطباء بأنه « صدمة غنية » . وقام « ادجار » على
تمريرها بحب وإخلاص شديدتين . وكان فرحه طاعياً
حين بشره الأطباء بأنها تجاوزت مرحلة الخطر .

وكانت « كاتراين » حاملاً قبل مرضها . فلم تسترد
عافيتها بعد زوال الخطر عنها . وكان الشرود ينشأها بين
الحين والحين فتبدو مسلوقة اللب حائرة النظرات خائرة
النفس .

وذات يوم وصلت إلى مسر « دين » رسالة من
« ايزابيلا » تخبرها أنها عادت مع زوجها « هيشكيلف »
إلى « أعلى وينرنج » . وأنها كانت تمنى أن تزور
« كاتراين » وقد سمعت بمرضها لولا خوفها من أخيها .
وفي هذه الرسالة أظهرت بوضوح ما تلقاه على يد زوجها
من فظافة في المعاملة لم تكن تخطر لها ببال ، حتى لثشت
في أنه من بنى الإنسان . ورجت المرية العجوز مسر
« دين » أن تخف لزيارتها في « الأعلى » ، ولا سيما أنها
أرسلت فيما سبق إلى أخيها فلم تسمح نفسه بالرد عليها
أو الصفح عنها .

وذهبت مسر « دين » إلى « الأعلى » لتجد
« هيشكيلف » يعامل « ايزابيلا » معاملة الخدم . وقد
تبدلت حالها أسوأ تبدل . وصارت أشبه بأمة رقيقة في
ملك عيين ذلك الزوج الشرس ، يركلها فتلتق حذاءه
وتلتمس رضاه في تزلف يدل على اختلاط البغض
بالحب في قلبها . ولم يهتم « هيشكيلف » حين رآنى إلا
بالسؤال المتلهف عن « كاتراين » وحالتها الصحية
 وأسباب مرضها وظروفه . وصرخ أمام زوجته مقسماً
أن يراها ولو على جثة زوجها . وتوعد من يقف في

طريقه بالويل والثبور . فقالت له مسز « دين » إن حالتها الصحية لا تتحمل الهزات العنيفة . فربما قضت زيارته عليها . فأجابها أن كل من في الوجود أهون من الهباء عند « كاتراين » متى رآته بين يديها ، فروياه هي أكسير الشفاء الوحيد لمن تعبه ويعبدها ! وعارضته مسز « دين » خمسين مرة . ولكنه أكرهها على حمل رسالة منه إلى « كاتراين » . وما أن وقعت عينها على التوقيع وهي مضطجعة على فراش المرض حتى ضمت الخطاب إلى صدرها بلهفة ونظرت إلى مسز « دين » في توسل . وسمعت وقع خطوات تقرب من الحجرة ثم فتح الباب ، ودخل « هيثكليف » فقطع المسافة إلى الفراش في خطوتين ، وتلقف « كاتراين » بين ذراعيه وضمها إلى صدره وراح يناجها ويقلبها في كل موضع اتفق له أن يجده معرضاً لشفتيه . وبادلت « كاتراين » القبلات رغم إعيائها الشديد ، وراحت توثبه على ما جره عليها من ويلات وتبذره أنها راحلة عن الدنيا في مدى أيام معدودات ، فكيف عساه يطبق الحياة بدونها .

وبلغت من الاضطراب واليأس غاية المدي ، فرفضت أن تفلته من بين أحضانها حتى بعد أن سمع صوت قدوم زوجها عائداً من رحلته . وكان لا بد « لهيثكليف » أن يتصرف وإلا وقعت كارثة ، واقررت جريمة تسيل فيها الدماء . ولولا أن مسز « دين » انزعته بالقوة من بين أحضان « كاتراين » في آخر وقت لوقع الخطور . ثم دفعت به إلى الباب الآخر للدار ، فخرج وهو يتوعد بالعودة بمجرد أن يبارح « ادجار » الدار . وقبيل منتصف تلك الليلة ولدت « كاتراين » الصغيرة التي تعيش الآن في « أعالي ويلزنج » . ولدت في الشهر السابع من الحمل بها . وبعد ساعتين من مولدها ماتت « كاتراين » الأم من غير أن تفيق من إغمائها أو تشعر بأنها غدت أمًا . وكان مصاب « ادجار » في موتها فادحاً لا سبيل إلى وصفه .

وذاث يوم هربت « إيزابيلا » أخت « ادجار » من قسوة زوجها « هيثكليف » الذي أسرف في اضطهادها لما بعد موت « كاتراين » . وظلت عشر سنوات متوارية عن الأنظار ، ثم بعثت إلى أخيها تطلب منه الحضور لأنها على فراش الموت . وذهب « ادجار » إليها وقضى معها أياماً ثم عاد بابنها « لينتون » وهو قتي ضعيف هش . وكانت « كاتراين » الصغيرة تكبره بستة أشهر ولكنها كانت في أوج صحتها . وكانت فرحتها به لا توصف ، لأنه آنس وحدتها . وكم حاولت أن تغريه باللعب معها ، ولكنه كان يفضل النوم على كل شيء .

ونما إلى علم « هيثكليف » أمر وجود ابنة في ضيعة « الجراتج » عند خاله . فأرسل من يحضره إلى « الأعلى » وإلا جاء بنفسه ليأخذها . ولم يكن أمام « ادجار » إلا أن يسلمه ليرسل أبيه مع أن « إيزابيلا » أوصته على فراش الموت ألا يدع القتي لأبيه مهما حدث . وماذا كان « ادجار » مستطعاً وقد هلد « هيثكليف » بالقضاء على كل من يحرمه من ابنة . وما كان حبه لابنة هو الدافع له على ذلك الإصرار ، بل رغبته في مواصلة الانتقام من « ادجار » فقد طفق يعامله بمنتهى الشراسة . وفي الوقت نفسه هيا الجو كي يتعلق « بكاتراين » الصغيرة ليجعل من ذلك سبيلاً إلى إزعاج « ادجار » . وقد تم له ما أراد حين صارت الفتاة في الرابعة عشر صورة مصغرة جميلة من والدتها الراحلة ، حين التقت بآين عمها « لينتون » وراحت تتودد إليه ، ووالده يهدده بالضرب المبرح كي يستمر في التقرب إليها رغم هزاله الذي يزدهد في كل طيات الدنيا .

ومرض « ادجار » فلزم الفراش وحذر ابنته من الذهاب في تزهاتها إلى « أعالي ويلزنج » فرضخت الفتاة لأمر أبيها ، ولكن حبها لابن عمها غلبها على أمرها فكانت تراسله خلصة عن طريق أحد الأتباع . وفي بعض رسائل « لينتون » إليها أخبرها أنه طريق الفراش

فجعلت الفتاة تتوسل إلى مسز «دين» كي تصحبها إلى هناك في غفلة من أبيها . وكان هذا هو الكين الذي أعده «هيشكيليف» بعناية . فما أن وصلتا إلى «أعلى ويذرنج» حتى حبس مسز «دين» في حجرة قضت فيها أربعة أيام لا تعرف من أمر «كاتراين» الصغيرة شيئاً ، حتى إذ أفرج عنها وجدت سيدتها الشابة وقد عقد زواجها على «لينتون» يملئ عليها إرادته بإيعاز من أبيه وهي كالعصفور الضعيف ، بين مغالب ذلك العقاب الكاسر «هيشكيليف» . وأرسل إلى أبيها يتلوه أنه احتجز الفتاة لأنها صارت زوجة شرعية لابنه . ولا سبيل لأبيها عليها بعد اليوم .

وكانت هذه الطعنة هي القاضية على «إدجار» فساعت صحتة ، واستدعى المحامين ليعيدوا إليه ابنته فلم يجدوا إلى ذلك ميلاً . وبعد أيام استطاعت «كاتراين» أن تتسلل في الفجر وتختصر إلى «الجرائج» لترى والدها قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة .

ولم تمنع رهبة الموت «هيشكيليف» أن يأتي بنفسه ويأمر «كاتراين» بالعودة إلى «أعلى ويذرنج» . وأمر مسز «دين» أن تبقى في «الجرائج» فلم تجد بداً من طاعته . وخفف من وقع الحياة على «كاتراين» أنها لم تزل تحب «لينتون» ولكن صحة المسكين تدهورت إلى أن مات ، فنجا من عذاب الحياة مع أبيه القاسى .

ولبت «كاتراين» حزينه على «لينتون» منطوية على نفسها تجتر آلامها . وهذه هي الحالة التي وجدها عليها «لوكوود» حين زار «أعلى ويذرنج» .

وتحسنت صحة «لوكوود» فرحل عن المنطقة وبعد فترة طويلة عاد ليسوى حساب الأجرة وينهى عقده مع «هيشكيليف» . فما أن وصل إلى «أعلى ويذرنج» حتى رأى باب الحديقة مفتوحاً على خلاف العادة . وكذلك كان أيضاً باب المطبخ . ولمح في الشرفة شاباً وشابة يقنجان في حنان وحب ، وقد خيم على المكان

صمت جميل هادئ . وبعد لحظة رأى مسز «دين» أمامه فرحبت به أما ترحيب . ومن فمها عرف تنمة القصة .

لقد تغيرت حال «هيشكيليف» بعد وفاة أعدائه وابنه ، وصار يقضى وقته متجولاً بين الأحراش ، يتاجى روح «كاتراين» التي يؤمن أنها هائمة هناك لا يقر لها قرار إلى أن تجتمع به . وذات يوم وجدوه ميتاً هناك . فخلا الجو «لكاتراين» الصغيرة و «هندلى ايرنشو» الذي كان يكن لها حباً لا عجباً . فاستطاع أن يخرجها من أحزانها ويشعل في قلبها جذوة الحب ، وتزوج منها ودعيت مسز «دين» للإشراف على «أعلى ويذرنج» فطردت كل من كان يستخدمهم «هيشكيليف» من الأوباش الأجلاف . وعاد الهدوء والحب يرفرفان على البيت الهائى السعيد .

ومن هذه الخلاصة الموجزة نرى ملامح ما أسلفناه من وصف أسلوب الرواية وتكوين شخصياتها وجو أحداثها . فالإطار الذي تقع فيه الأحداث هو إقليم الأحراش ، الذى يذكر بحال البداوة ، وينأى بنا عن طراوة الحضارة وتهذيبها ، وترسمها للحلود وخضوعها للمنهج والتخطيط .

والشخص التي تعيش في تلك الأحراش أقرب إلى خلائق الأوباد . فهم أناس تبرز في طباعهم امتزاجاً غير متساوٍ صفات الضراوة العاتية التي تكاد تخمد أنفاس الرقة والحنان . ولكن في مواقف الأزمات يضطرع هذان الضدان كما تضطرع عناصر الطبيعة في ثورات البراكين ، ويظهر الحنان الدافق والحب العميق مطاولاً عواطف القسوة والحقد والجفاء والأنانية .

ولعل المواضع التي سننتقيها من مواقف تلك القصة التي قيل عنها إنها أغرب قصة حب انتجها قلم إنسان ، تبرز تلك السمات الفنية والنفسية :

● تحول «هيشكيليف» إلى أرملة ابنه التي كانت تطالع كتاباً أمام النار وصاح بها :

— أنت يا من لا تساوين شيئاً ! هأنذا أراك عدت إلى الأعيانك ! إن الجميع هنا يكسبون لقمتهم بما يؤدونه من أعمال . أما أنت فتعيشين عالة على إحساني ! ضعي هذه القذارة من يدك ، وانحني عن شيء تؤدينه . فلا بد لك من أن تؤدي لي شيئاً مقابل ما رزئت به من بلاء وجودك دائماً أمام نظري ! أسمعت أيتها الملعونة ؟
— سأضع قذارتي كما شئت . لأنك قادر على إكراهي إن أبيت !

وطوت السيدة الشابة كتابها ، وألقت به إلى مقعد واستطردت :
— ولكني لن أقوم بأي عمل ولو برئت لسانك بالشتائم والسباب . لن أفعل إلا ما يروق لي !
فرغ « هيشكيلف » يده . وقفزت السيدة متراجعة لتكون بجانب . فن الجلي أنها ذاقت من قبل وطأة تلك اليد !

● قال « هيشكيلف » ل«كاتراين» وهي تنتظر زيارة «إدجار» وشقيقته :

— هل أنت مشغولة بعد ظهر اليوم يا «كاتي» ؟
هل أنت ذاهبة إلى مكان ما ؟
— كلا . فالمطر يتساقط .

— لماذا إذن ارتديت هذا الثوب الحريري ؟ أرجو ألا تكوني في انتظار قدوم أحد ؟

— لا أنتظر أحداً فيما أعلم ولكنك ينبغي أن تكون الآن في الحقل يا «هيشكيلف» .

— إن أبحاك «هندلي» لا يتركنا معاً طالما هو هنا . عليه اللعنة ! لن أعمل اليوم وهو غائب وسأبقى معك .
— ولكن «جوزيف» سيخبره حين يعود . فخير لك أن تذهب .

— «جوزيف» مشغول في الطرف الآخر من الضيعة إلى ما بعد حلول الظلام . فلن يعرف أنني بقيت معك .

وجلس بجوار النار . ففكرت «كاتراين» لحظة وهي مقبلة الجبين ، ثم وجدت من الحزم عليها أن تحل الطريق لحضور صديقها الجديد فقالت :

— «إيزابيلا» و«إدجار» لينتون ربما حضرا .
— مري «لن» أن تقول لها : إنك مشغولة يا «كاتي» ! لا تبعدني عنك من أجل هذين الصديقين السخيفين التافهين ! . . انظري إلى هذا التقويم المعلق على الحائط وستجدين علامة الصليب على كل أمسية قضيتها مع آل «لينتون» . وستجدين نقطة على كل أمسية قضيتها معي . ما أقل ما تمنحني الآن من وقتك .
— وهل ينبغي أن أقضي معك كل وقتي ؟
وما جدوى ذلك ؟ وحول أي شيء يدور حديثك معي ؟ إن كل ما تقوله لتسليني جدير أن يصدر عن أبله أو طفل ! بل وكل ما تفعله أيضاً .

● وبعد أيام كانت «كاتراين» تفضي في المطبخ إلى مسر «دين» بهومها وحيرتها ، بعد أن شطبها «إدجار» .

— لأنني لم أخلق للزواج من «إدجار لينتون» .
فلست ممن يليقون لدخول جنات الفردوس . ولو لم يكن أخى القاسى الشرير قد أنزل «هيشكيلف» هذه المنزلة الدون لما فكرت في الزواج من «إدجار» . ولكن ما حيلتي وزواجي «هيشكيلف» محط من شأن ويقتضي على سمعتي . ولذا ينبغي ألا يعرف «هيشكيلف» مبلغ حبي له . إنني أحبه حباً غير حبي الجمال والوسامة . بل أحبه حبي لذات نفسي ! إنه أقرب إلى من روحي وأشبه بي من ذاتي . وأيا كان المعدن الذي صيغت منه روحانا . فعدني ومعدنه واحد . أما معدن «إدجار لينتون» فغريب عن ذلك المعدن كل الغرابة ، يفرق بيننا وبينه ما يفرق بين ضوء القمر الساجي وبين وميض البرق أو لهب النيران المستمر !

وحين نصب «هيشكيلف» شراكه لأخت

«إدجار لينتون» بعد زواج «كاتراين» من «إدجار»
رغم احتقار «إدجار» الشديد له قالت «كاتراين» :
- لماذا احتضنتها وقبلتها غير مصغ لتعذيراتى ؟
- وما شأنك بهذا ؟ من حقى أن أقبلها ما دامت
راضية . وليس لك أن تعترضى وأنا لست زوجك
ولا حق لك فى الغيرة !

- لا تعبس فى وجهى هكذا ولا اعتراض لى
على زواجك من «إيزابيلا» ما دمت تحبها . ولكن
أجبنى أولاً هل تحبها يا «هيكليف» ؟ ها أنت لا تجيب
- سأصارحك بما فى ذهنى من غير مواربة .
اعلمى إذن أنك عاملتى معاملة شيطانية بالغة السوء .
وإن كنت تخالين أننى لم أدرك ذلك فأنت واهمة .
وواهمة أيضاً إن كنت تحسبى أوضى بكلمات التهذوة
وأقنع بها عن الانتقام لما أصابنى على يدك . وعن قريب
سترين مبلغ انتقامى . . . ولكنى لن أنتقم منك أنت .
فالقاعدة أن يسحق الظالم عبيده فلا يترددون عليه بل
ينتقمون لأنفسهم بسحق من تحت سلطانهم . فلك أن
تعذبنى حتى الموت إن كان فى ذلك ما يسليك ويطيب
لك ولكن اسمح لى على الأقل أن أسلى نفسى بعض
الشيء على ذلك المتوال بعينه . وليس لك وقد قوضت
قصر آمالى ومساعدتى أن تتصلق على بكوخ حقير من
الشفقة وتظنين أنك أبرأت الذمة وبلغت غاية الإحسان !

● وعند ما كانت «كاتراين» على فراش المرض
الآخر ، أخبرتها وصيقتها أن «هيكليف» انتهز فرصة
غياب زوجها وحضر ليراها بعد قطيعة طويلة .

وفى خطوة أو خطوتين صار إلى جوار فراشها
وضمها بين ذراعيه . وظل لا يتكلم خمس دقائق كان
يمطرها فيها بالقبلات . وكانت هى الباذلة بتبيله .
وكان واضحاً أنه لا يستطيع حمل نفسه على النظر إلى
وجهها ، إيماناً منه بما كنا نعتقد جميعاً أنها على شفا
الموت ولا نجاه لها من علها . وكان أول ما نطق به فى
صوت يرتجف بالأسى واليأس :

- آه يا «كاتى» ! يا حياى ! كيف أستطيع أن
أحمل هذا ؟

ثم راح يحرق فيها بقوة والجزع يتقد فى نظراته
انتقاداً حال بين الدموع المتجمعة وبين الذوبان والمسيل .
وتراجعت «كاتراين» إلى الخلف ونظرت إليه مقبلة
الجبين ومزاجها يتذبذب بلا توقف من النقيض إلى
النقيض .

- أنت و«إدجار» حطمتما قلبى يا «هيكليف» .
والآن تأتى باكياً شاكياً ؟ لن تأخذنى بك شفقة ! لقد
قتلتنى ! ما أقواك ! ولم سنة تتوى أن تعيشها من
بعدى ؟

فركم «هيكليف» على إحدى ركبتيه ليعانقها .
وحاول أن ينهض بعد أن قبلها فتشبث بشعره وأبقته
راكماً وقالت بمرارة :

- تمنيت لو كان فى استطاعى أن أمسكك هكذا
إلى أن نموت معاً ! وما كنت لأكثرث لما عسى أن
تعانى . فعذابك لا يعنينى ! ولماذا لا تعانى وتعذب ؟
فأنا أعانى وأتعذب ! هل ستسألى ؟ هل ستكون سعيداً
عند ما يواريني الثرى ؟ هل ستقول بعد عشرين عاماً :
« هذا ضريح كاتراين إيرنشو » وقديماً كنت أحبها
وآلمنى أن أفقدها ولكن هذا كنه إنتهى الآن ! ولكم
أحببت من بعدها الكثيرين ، فأولادى أحب إلى اليوم
وأثر عندى مما كانت «كاتراين» ! ولكم يحزننى
أن أفارقهم عند ما أموت ولن يسعدنى أننى أترك
جوارهم إلى جوارها ! أليس هكذا سيكون حديثك
لنفسك يا «هيكليف» !

فصرخ وخلص رأسه من قبضتها بعنف وصرف
على أسنانه :

- لا تعذبنى كى أجن كما جنت . . . هل بك
مس من الشيطان حتى تكلمينى بهذا الأسلوب وأنت

لك إنك لم تؤذنى فى حياتك . ودع عنك الغضب فلو
لبثت الآن غاضباً ستكون ذكرى غضبك أبعث للشقاء
من كلماتى الجارحة ! ألا تريد أن تقترب منى ؟
نعال ...

وعلى هذا النسق صائر صفحات تلك القصة الفريدة
التي لم تتسع - مؤلفها لكتابة قصة سواها عند ما غلبها
الموت على عتفوان عقلها وعواطفها وهي فى سن
الثلاثين . فقد ماتت سنة ١٨٤٨ . وكان تمام تأليفها
« لأعالى ويلبرنج » فى سنة ١٨٤٧ . ولس من المظنون
أنها كانت حرة أن تتفوق على نفسها وقد بلغت ذلك
المدى فى عملها الأول ، لو امتد بها العمر إلى ضعف
تلك السن .

على شفا الموت ؟ ألا تدركين أن كل كلمة تنفوهين بها
ستمخرق ذاكركى ، وتظل تأكل من عقلى إلى الأبد ، بعد
أن تفارقينى ؟ وإنك لتعلمين أنك تكذبين حين تقولين
إننى قتلتك . وأنتك لتعلمين أيضاً يا « كاتراين » أنه
لا سبيل لى إلى نسيانك إلا أن أنسى وجودى ! أليس
حسب أنا نيتك الشيطانية أننى سأتلظى فى عذاب جهنم
هنا حينما تكونين أنت قد نعمت بالراحة الأبدية ؟

.. لن أنعم بالراحة ... ولست أتمنى لك عذاباً
أشد مما منيت به أنا يا « هيثكليف » . بل كل ما أتمناه
ألا نفرق بعد الآن . وثق أنك كلما أحسست بالشقاء
هنا على وجه الأرض فسيكون لشقائقك صدى فى نفسى
وأنا تحت الترى . هيا اركع مرة أخرى ! اركع لأقول

كتاب
مكتبة
الملك
الملك
الملك



الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار

بقلم

الدكتور عبدالحليم منصر

الأستاذ بكلية العلوم جامعة عين شمس
والمتدرب مديراً لجامعة الكويت

١ - ابن البيطار

هو أبو محمد عبدالله بن أحمد ضياء الدين الأندلسي الملقب بالعشاب المعروف بابن البيطار ، إمام النباتين وعلماء الأعشاب ، ولد في الربع الأخير من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) من أسرة ابن البيطار في مالقه ، كان من شيوخه في علم النبات أبو العباس النبائي ، الذي كان يجمع النباتات من منطقة اشبيلية ، ولما بلغ العشرين من عمره ، جاب شمال أفريقيا ، ومراكش ، والجزائر ، وتونس ، لدراسة النبات ، وعندما وصل إلى مصر ، كان على عرشها الملك الكامل الأيوبي ، التحق بخدمته فعينه رئيساً على سائر العشابين ، ولما توفي الكامل ، استبقاه في خدمته ابنه الملك الصالح نجم الدين الذي كان يقيم في دمشق ، وبدأ ابن البيطار من دمشق يدرس النباتات في الشام وآسيا الصغرى بصفته طبيباً عشابياً ، وكتب مؤلفيه اللذين اشتهر بهما ، وهما ثمرة دراساته العلمية والعملية ، أولها كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، وهو مجموعة من العلاجات البسيطة المستمدة من النبات والحيوان والمعادن ، جمعت من

مؤلفات الأغارقة والعرب ومن تجارب المؤلف خاصة : وثانيهما ، كتاب المغني في الأدوية المفردة في العقاقير ، تناول فيه علاج الأعضاء عضواً عضواً بطريقة مختصرة كي ينتفع به الأطباء . وكان ابن أبي أصيبعة تلميذاً لابن البيطار ، صحبه في رحلاته وأسفاره للكشف عن النباتات في منطقة دمشق . ومن عجب أن ابن أبي أصيبعة لم يعطنا معلومات وافية عن أستاذه ابن البيطار . وقد عاش ابن البيطار نحو سبعين عاماً ، وتوفي عام ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) . وقد ترجمت كتبه إلى اللغات الأجنبية .

٢ - كتابه الجامع

يقول ابن البيطار في مقدمة كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، إنه قام بوضع كتابه في الأدوية المفردة في أربعة أجزاء ، تنفيذاً للأوامر المطاعة للملكية الصالحية النجمية^(١) ، يذكر فيه ماهياتها ، وقوامها ومنافعها ، ومضارها ، وإصلاح ضررها ، والمقدار المستعمل من جرمها أو عصارتها أو طبيخها ،

(١) يريد الملك الصالح نجم الدين أيوب .

أولاً : في النبات

يقول في نبات « آلوسن » : اسم يوناني أوله ألفان الأولى مهموزة ممدودة والثانية هوائية ، ويسمى حشيشة النجاة ، وحشيشة السلحفاة ، نبات ذو ساق واحدة ، وله ورق مستدير ، وله في أصول الورق ثمر في شكل الترس ذو طبقتين فيه بذر صغير ، ينبت في مواضع جبلية وأماكن وعرة ، وينقل عن جالينوس « أنه ينفع من نهشة الكلب الكلب نفعاً عجيباً ، وأنه ينقي الكليتين ويذهب الكلف من الوجه ، ثم عن « ديمقراطيس » أن هذا النبات يشبه الفراسيون إلا أنه أحسن منه وأكثر شوكة ، وينبغي أن يلتقط هذا الدواء في وقت طلوع الشعري ، ويجفف ويدق ويخزن حتى وقت الحاجة ، ويرد على ما زعم بعض الأندلسيين من أنه الدواء المعروف عندهم بالقارة ، وذلك لمنفعته من عضه الكلب الكلب وليس كما زعم ، بل هو الدواء الذي ذكرته أما القارة فيعرف في اليونانية باسم « سطاخنوس » وينقل عن الغافقي اسم دواء آخر سماه « عشبة السباع » ينفع من عضه الكلب الكلب ، وذكر أيضاً عشبة السباع هي الكراث بغير تشديد ، وليس هو المشدد الذي يؤكل ولا يشاكله .

وتابع ابن البيطار ذكر أسماء الأدوية والنباتات والعقاقير ، فتحدث عن « اطريلال » وآكثار وآرغيس يقول وهو قشر أصل شجرة البرباريس ، وأهل مصر يسمونه عود ریح مغربي ، وأهل ، ويقول زعمت جماعة من الأطباء أنه العرعر وهو خطأ هو صنف من العرعر ، كثير الحب ، وهو شجر كبير له ورق شبيه بورق الطرفاء ، وثمرته حمراء دسمة تشبه النبق في قدرها ولونها ، وما داخله مصوف له نوى ، ولونه أحمر ، إذا نضج ، كان خلواً في المذاق وفيه بعض طعم القطران ، ويجمع في وقت قطاف العنب . ويقول عن « الأترج » كثير بأرض

والبدل منها عند علمها ، وأنه قد توخى في ذلك تحقيق ستة أهداف ، الأول استيعاب القول في الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام ، والاستمرار عند الاحتياج إليها في ليل كان أو نهار ، يقول وقد استوعبت فيه جميع ما في الخمس المقالات من كتاب الأفضل ديسقوريدوس بنصه ، وكذا فعلت أيضاً بجميع ما أورده الفاضل جالينوس في الست المقالات من مفرداته بنصه . ثم ألحقت بقولها من أقوال المحدثين في الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية ما لم يذكره ، ووصفت فيها عن ثقات المحدثين وعلماء النباتيين ما لم يصفاه ، وأسندت في جميع ذلك الأقوال إلى قائلها ، وعرفت طرق النقل فيها بذكر ناقلها ، والغرض الثاني : صحة النقل فيما أذكره عن الأقدمين وأحرره عن المتأخرين ، فما صح عندي بالملاحظة والنظر ، وثبت لدى ، أخرته كنزاً سرياً ، وأما ما كان مخالفاً في القوى والكيفية والملاحظة الحسية في المنفعة والماهية ، نبذته ظهرياً ، ولم أحاب في ذلك قدماً لسبقه ، ولا محدثاً اعتمد غيري على صدقه ، والثالث : ترك التكرار إلا فيما تمس الحاجة إليه لزيادة معني وتبيان ، والرابع : تقريب مأخذه بحسب ترتيبه على حروف المعجم ، والخامس : التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط متقدم أو متأخر ، لاعتماد على التجربة والملاحظة ، والسادس : ذكر أسماء الأدوية بسائر اللغات .

ذلك دستور ابن البيطار في كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، وهو يتضمن صورة صادقة للطريقة العلمية التي اتبعها ابن البيطار في تأليف كتابه ، أنها الاعتماد على الملاحظة والتجربة ، وذكر المصادر التي نقل عنها ، وتحرى الصدق والدقة . وسنعرض فيما يلي نماذج مما تناوله من نبات وحيوان ومعادن .

العرب ، وهو مما يغرس غرساً ، ولا يكون برياً وتبقى شجرته عشرين سنة تحمل ، وحملها مرة واحدة في السنة وورقها مثل ورق الجوز ، وهو طيب الرائحة وتفاحه شبيه بنور الرجم ، وهو ذكي ولشجره شوك شديد . ثم ينقل من خواص الأترج ما قاله ابن سينا ، وابن رضوان واسحق بن سليمان وغيرهم . ويقول عن الأحنوس ، نبات ينبت بقرب الأنهار وبقاع الماء المحتمة من العيون وله ورق شبيه بورق الباذروج إلا أنه أصغر منه ، وأغلاه مشقق وله عيدان خمسة أو ستة طولها نحو من شبر وزهر أبيض ، وثمر أسود صغير قابض ، وعيدان هذا النبات وورقه مملوءة رطوبة . وعن الأذريون صنف من الأتحوان ، منه ما نواره أصفر ومنه ما نواره أحمر ، ثم آذان الفار البستاني ، وآذان الفار البري وآذان الأرنب .

وينقل عن أبي حنيفة قوله في الأراك . أفضل ما استيك به ، بأصله وفروعه من الشجر وأطيب ما رعته الماشية رائحة لبن ، وهو ذو فروع شائكة ، وثمره في عناقيد ، وتكلم عن الأذخر ، والأسل ، والآس . يقول ينمو بأرض العرب بالسهل والجبل ، وخضرته دائمة ، ويسمو حتى يكون شجراً عظيماً ، وله زهرة بيضاء طيبة الرائحة وثمره سوداء إذا أبتعت ويقول في الأشنة . المعروف بشية العجوز ، الجيد منها ما كان أعلى شجر الشربين ، وكانت جبلية ، وبعدها ما يوجد على الجوز ، وأجود من هذه ما كانت أطيب رائحة ، وكانت بيضاء ، وما كان منها لونه إلى السواد فإنه أردؤه ، ثم ينقل عن ديسقوريدوس وجالينوس ، وابن سميحون ، واسحق ابن عمران ، وعبدالله بن صالح ، والرازي ، وابن سينا ، ومسيح الدمشقي وغيرهم من أطباء العرب ، ينقل آراءهم في كيفية التداوي بها ، وكيفية صنع الدواء منها . وكذلك تحدث عن الأشخاص والأشتان وقال إنه أجناس كثيرة ، وكلها من الحمض ، والأشنان هو

الخرض ، وهو الذي يغسل به الثياب ، نبات لا ورق له ، وله أغصان دقاق شبيه بالعقد ، وهي رخصة كثيرة المياه ، ويعظم حتى يكون له خشب غليظ يستوقد به ، وناره حارة جداً ، ورائحة دخانه كريهة ، وطعمه إلى الملوحة ، وهو من الحمض . وعن الأفسنتين — نقلاً عن الشريف الأدرسي ، نبات مجلس ، يلحق بالشجر الصغير ، قدر نباته ، يقوم على ساق ، ويتفرع منه أغصان كثيرة ، وعلى الأغصان أوراق كثيرة متكاثفة ، بيض اللون ، تشبه الأشنة في تخطيطها ، وله زهر أقحواني صغير أبيض في وسطه صفرة تخلقه رؤوس صغار فيها بلور دقيق ، وفي طعمه قبض ومرارة .

ويقول عن « الأفيون » ابن الخشخاش الأسود ، لا يعرف إلا بديار مصر وخاصة بالصعيد بموضع يعرف بأسبوط ، فانه منها يستخرج ، ومنها يحمل إلى سائر البلدان — وعن أمير باريس هو البرباريس منه أندلسي ورومي وشامي ، يجلب من جبل ببيروت وجبل بعلبك وهو أجود من الرومي عند باعة العطر بمصر والشام ، وهي شجرة خشنة النبات خضراء ، تضرب إلى السواد ، تحمل حباً صغيراً بتفسيجاً — وأسهب ابن البيطار في الحديث عن الأنجدان ، والأنيسون والأنجرة وأناغالس ، والأهقان ، والبابونج وقال إنه ثلاثة أصناف ، والفرق بينها في لون الزهرة ، وله أغصان طولها نحو من شبر شبيه بأغصان التنش ، وفيها شعب وورق دقاق صغار ، ورؤوس مستديرة صغار في باطن بعضها زهر أبيض ، وفي بعضها زهر مثل لون الذهب ، وفي الذي ظهر من الزهر على الرؤوس يظهر باستدارة حولها ، ويكون لونه أبيض وأصفر وقرقرى . وهو في قدر زهر السذاب ، وينبت في أماكن خشنة وبالقرب من الطرق ، ويقطع في الربيع . وتكلم عن البان والبرتوف والبرواق وبزر قطونا والبشمة وقال اسم حجازي للحبة السوداء وعن

ولقد تابع ابن البيطار عرضه لمفرداته في الأجزاء الأخرى من كتابه ، مرتباً لها على أحرف المعجم ، مورداً آراء كل من تقدمه من العلماء ، مضيفاً ما رآه بنفسه فلم يترك كونا ولا كركماً ولا كراوية كذلك اللبخ والبلاب واللوف والحلب والمحمودة والمرو والتارنج والتاردين والهندبا والياسمين واليبروح واليتوع والينبوت وغيره كثير من أنواع النبات .

ثانياً : في الحيوان

تناول ابن البيطار عدداً غير قليل من الحيوانات ، التي يتخذ منها عقاراً أو ينصح بالتداوى بها على نحو من الأنحاء ، فتكلم عن ابن عرس ، و « اثرا » صنف من الطير ، وأرنب برى وأرنب بحرى ، وهو حيوان بحرى صغير صدق إلى الحمرة ، وأسد الأرض وهو الحرباء ويسمى باليونانية « خاماليون » والأفعى ، والأوز والأيل والبط والبقرة وتدرج وهو طائر مليح بأرض خراسان والتمساح والتمن وهو الحوت والثعلب والجراد وجراد البحر له رأس مربع ما هو ، وله فيما يلي رأسه صدف خزفي وبعضه لا خزف عليه ، ولها من كلا الجانبين عشر أيدٍ طوال شبيهة بالعناكب إلا أنها كبار جداً ، ولها قرنان دقيقان قائمان ، ولها في مواضع شواربها قرنان دقيقان وعينان بارزتان متدلّيتان من رأسها .

والجمل ، وقال عن « الحياحب » إنه حيوان له جناحان كالذباب يضئ بالليل كأنه نار ، والحبارى - طائر كبير العنق رمادى اللون ، في منقاره بعض الطول وهو مشهور ، لحمه بين لحم الدجاج والبط والخبرج وهو طائر معروف في الديار المصرية مشهور بها وقال عن الحداة ، طائر معروف كالبازى يأوى إلى المدن والعمارات . والحردون قريب من طبع الورل . والحرجول نوع من الجراد ، والحرباء والحلزون والحلم وهو القراد ، والحراطين وهى الديدان التي

البشنتن يكون بمصر ، يتبت في الماء إذا أطبق النيل على أرض مصر وله أصل يشبه السفرجلة ، ويؤكل نيئاً ومطبوخاً ، وطعمه مطبوخاً يشبه صفرة البيض ، نباته نبات النيلوفر . كما أورد البطم وقال هى الحبة الخضراء ، تنبت بالجبال وعلى الحجارة والشجرة عيدانها خضر إلى السواد وجها أخضر ، وفي لحائها وورقها وثمرها شيء قابض . وقال عن البلسان إنه شجر لا يعرف نباته اليوم بغير مصر خاصة في الموضوع المعروف منها بعين شمس ، عظم شجرته مثل عظم شجرة الحبة الخضراء ، وله ورق شبيه بورق السذاب ، غير أنه أشد بياضاً ، وأدور ورقاً . ويقول عن الثلاثان هو عنب الثعلب ، وعن التمام ، معروف بالديار المصرية ، وهو المرعى ، وهيته ورقه على هيئة ورق الزرع^(١) وقضبانته ذات كعوب ككعوب قصب الزرع ، إلا أنها مصمتة وهى أرق وأطول وورقه كذلك ، وهو يتبت متدوحاً ، وأصوله لحمية متشعبة ، ويخرج سنابل على شكل سنابل الدخن البرى ، وطعمه كله حلو ، وسنابله مسودة . وكذلك وصف الثوم والثيل والجاوشير والجلنار ، والجلبان وجوزبوا وهو جوز الطيب ، في قدر العفص سهل الكسر ، رقيق القشر ، طيب الرائحة .

وفي الجزء الثاني من كتاب الجامع ، عالج ابن البيطار مئات أخرى من أنواع النبات والحيوان والمعادن مما يتطلب به ، فتكلم عن حب الزلم ، وحب الملوك ، وحب الرشاد ، وحب القلب ، وحب الفلفل الحلو ، والحرميل والحزنبل والمسك والحضض والحلبة والحلتيت والحماض والحفظل والحندقوق والخس والخروع والخشخاش والخلاف والخلنجان وخيار شبر والدارصيني والدفل ، والراوند والبروق والرازيانج والرتم والريساس والزقوم والزنجبيل والزيزفون .

(١) يريد القمح .

الحجل والقنفذ والقنبرة والكركي والماعز والنسر
والنعام والنمل والنمر والورل والمهدد ويربوع .

ثالثاً : في المعادن

وكذلك أورد ابن البيطار في جامعه عدداً من
المعادن والأحجار التي يتداوى بها أو تدخل في تركيب
الأدوية ، فذكر الآبار ، وهو الرصاص الأسود ،
يقول وزعم بعضهم أنه إذا أحرق سمي كذلك . وقال
عن الأئمة حجر يخالطه الرصاص ، ويروى عن
ابن سينا بن عمران هو حجر الكحل الأسود ، يوثق به من
أصفهان ومن جهة المغرب وهو حجر أسود صلب ،
ملمع براق كحلي اللون « وارتكان » حجارة صغار
صفر رخمة إذا أحرقت أحمرت واكتمكت ويسمى
حجر النسر قال أنه نافع لعسر الولادة ، والبورق ، يقول
أنواعه مختلفة ، ومعادنه كثيرة كمعادن الملح ، منه
ما يكون أحمر وأبيض وأغبر وألوان كثيرة والنظرون
وإن كان من جنس البورق ، فإن له أفاعيل غير
أفاعيل البورق ، منه أرمني ومصرى ، والتوتيا ثلاثة
أجناس منها بيضاء ، ومنها إلى الخضرة ومنها إلى الصفرة
مشرب بحمرة ومعادنها على سواحل بحر الهند ،
وأجودها البيضاء ، والجبس والجزع وهو حجر
معروف وهو صنفان يمانى وصينى ، وجمشت ،
حجر بنفسجى ، صبغه مركب من حمرة وردية
وسماوية - وحجر يهودى ولعله يريد زيتون بنى
اسرائيل وهو حجر بفلسطين شبيه في شكله بالبلوط
أبيض خشن الشكل جداً فيه خطوط متوازية كأنها
خطت بالليكار (يريد الفرجار) ، وهو حجر يتباع
بالماء لا طعم له ، يفتت الحصى المتولدة في المثانة ،
وقد دلت البحوث الحديثة على أنه حيوان متحجر من
عصور جيولوجية قديمة وأن به نسبة من أملاح ثاني
الكربونات والسترات ، تدبر البول . والحديد قال
ويستعمل في مداواة الأمراض على ضربين كثيرة هو

إذا حفر الإنسان أو حرث في القدان وجدها تخرج
من الأرض . إذا سحق ووضع على العصب
المقطوع نفعته . والخفاش قال : هو الوطواط وسمى
خفاشاً لصغر عينيه وامتناع بصره في النهار ورويته
بالليل - كما تكلم عن الخفساء ومنافعها واستعمالاتها
في الدواء وكذا الخنزير والذب والدج والدراج
والدلفين والذئب والرخمة والرعاد وهو الحيوان البحري
الذى تحدث الخدر . يقول ابن البيطار وقد ذكر قوم
أنه إذا أدنى من رأس من يشتكى الصداع ، سكن صداعه
وإذا أدنى من مقعدة من انقلبت مقعدته أصلحها ،
ولكن قد جربت أنا الأمرين جميعاً فلم أجده يفعلها
ولا واحداً منهما ، ففكرت في أن أدنيه من رأس
صاحب الصداع والحيوان حتى بعد ، لأننى ظننت أنه
على هذه الحال يكون دواء يسكن الصداع بمنزلة
الأدوية الأخرى التي تخذ من الحمى فوجدته ينفع
ما دام حياً . ولعله تنبه إلى أن أثر التيار الكهربائى
الضعيف الذى يصدر عن الرعاد لا يكون إلا إذا كان
الكائن حياً ، ولهذا الملاحظة قيمتها .

وذكر أيضاً الروبيان (الجنبرى) بيد أنه قال هو
سمك بحرى يسميه أهل مصر القرنس وأهل
الأندلس يعرفونه بالقمرن . والزرافة والزمج
والسقنقور والسلحفاة والسلوى والسبانى والسمك
وسميكة صيدا والسمور والسنجاب والسنور والسييا
والشبوط قال وهو ضرب من الحوت ، والشحور
« وشفنين بحرى » وهى دابة بحرية شكلها شكل
الخفاش و « شنج » وهو الخلزون البحري الكبير
المقرن الجوانب وهو نوع من الخلزون عظيم غليظ
الوسط مستدير الطرفين « وشودانيق » طائر معروف
والصقر والضأن والضبع والصفدع والطاووس
والطيهوج وهو طائر والعصافير والعظاية والعقرب
والعقاب ، والعقق والعلق يقول وتقوم مقام الحجامة
والعنكبوت والفأر والفاختة والفنك والقبيج وهو

وبرادته ونخبته وزنجاره ، وماؤه وشرابه اللذان يطفأ
فيهما وهو محمى .

ويقول في الذهب نقلا عن ابن سينا ، إنه معتدل
لطيف سماته تدخل في أدوية السوداء ، وأفضل الكي
وأسرعه برأ ما كان يكوى من ذهب ، وامسأكه
في الفم يزيل البخر وتدخل سماته في أدوية داء الثعلب
وداء الحية طلاء وفي مشروباته ، ويقوى العين كحلا .
كما تحدث ابن البيطار عن الرخام والرصاص
والزرنبيخ والزمرد والزنجار والزئبق والسبازج
والسنجفر وهو الزنجفر والشاذنج أو حجر الدم والشب
والشبهان وهو النحاس الأصفر والطلق ،

ثم ذكر العقيق والفضة والكبريت .

وتحدث عن الأكحال فهذا كحل السودان
وكحل فارس .

كما ذكر اللازورد واللؤلؤ .

وأورد من الأحجار مرهيطس ومرطيس ومرداسنج
ومرقشبا والمرمر والمغنيسيا والمغنطيس والمها والنطرون
ثم تكلم عن النحاس والياقوت .

كذلك تكلم ابن البيطار عن كثير من الأدهان
فذكر دهن الأيرسا ودهن الزعفران ودهن الحناء
ودهن القيصوم ودهن الرجس ، ودهن الورد ،
ودهن البابونج ، ودهن السفرجل . كما تكلم عن
الأطيان (جمع طين) فذكر طين أرمني وطين
نيسابوري ، وطين حر ، وطين كرمي ، وطين
جزيرة المصطكى ، وطين نيموليا وغيرها ، ولكل
فوائده ، ولكل استعماله الخاص .

منهاجه في البحث

لقد اتبع ابن البيطار نفس المنهج الذى تبعه غيره
في هذه الصناعة ، إنه نفس النهج الذى ارتضاه
ابن سينا ، وداود ، ونفس الترتيب الأجدى الذى

فضلوه على غيره من طرائق الترتيب ، وأنه لدايم
الاستشهاد بأقوال أئمة الصناعة من أمثال ابن سينا ،
وجالينوس ، وأبقراط ، ودبسقوريدوس وغيرهم ،
ولعله شائعهم كذلك فيما تأثروا به من معتقدات
وما قالوه من وصفات وما آمنوا به من ألوان العلاج ،
فهو في ذلك مقلد أكثر منه مبتكر ، ولا أكاد أتبين
تفرده في طريقة أو تميزه بمنهاج . وليس معنى ذلك
أن نحدد فضله فيما أورده من معلومات عظيمة النفع
كبيرة القيمة .

ما لا يتفق والذوق العام والطب الحديث

ولم يسلم ابن البيطار ، من إيراد كثير مما لا يتفق
والذوق العام كقوله : إن زبل التمساح يزيل بياض
العين ، وإذا علق قلب الحبارى في خرقه على من
يكثر نومه منع عنه النوم ، وأنه إذا علق قلب الخردون
على صاحب حمى الربع في خرقه سوداء أبرأها
وأزأها ، وأن رماد الوطواط يحد البصر ، أو أن يعلق
نبات ما على العضو الذى يتألم فيسكن ألمه ، أو أن زبل
الذئب يسقى لمن كان به وجع القولنج ، أو أن دم
هذا الحيوان إذا قطر في الأذن سكن وجعها .

لقد حفل جامع ابن البيطار بكثير من أمثال
ما ذكرت ، مما لا أظنه جربه بنفسه ، ولعله شائع فيه
العامه ، وقد تنبه هو نفسه إلى ذلك في بعض الأحيان
حين قال عن سمك الرعاد إنه يزيل الصداع ، فقال
إنه جربه بنفسه فلم ينفع وإنما تبين أثره حين كان
السمك حياً وحيداً لو ذكر لنا أنه جرب كثيراً مما
أورد ليثبت لنا نفعه من علمه .

ومع ذلك فلا أظن الذوق العام أو الطب الحديث
يسخى الكثير من أمثال ما ذكرت ، ولا أظنه مما يسيغه
الرأى العام المثقف أن يلجأ إلى هذه الوصفات ،
ويترك العلاج بالذرة والمضادات الحيوية والأشعة

وما أشبه من مستحدثات العلم في العصر الحديث ،
فضلاً عن الأمصال والحقن والجراحات ذات الفيتامينات
والهرمونات مما يكون له تأثير مباشر في علاج هذا
المرض أو ذاك .

خاتمة

وبعد . فلا مرء في أن مفردات ابن البيطار
تغلب فيها المادة الطبية ، التي أجهد نفسه في جمعها
وترتيبها وتبويبها ، فهو في كتابه هذا طيب أكثر منه
عالم . ولا شك أن الكتاب يحوى كثيراً من المعلومات
المفيدة ، تحتاج إلى متخصصين يعتنون بتحقيقها ،
وتعريف الناس بها ، ولعل بعضها أن يفيد فيما يزال

مستعصياً على الطب الحديث والعلم الحديث ، أو لعله
يثبت أن الطريقة القديمة ليست شراً كلها كما يعتقد
البعض ، وأن فيها بعض الخير ، إذا أحسن استعمالها ،
وليس معنى هذا أننا ندعو إلى العود إلى الطب القديم
في عصر الذرة ، ولكن الذي وقر في ذهني أن في هذا
القديم كثيراً من الخير ، أو على الأقل بعض الخير
يمكن للنوى الخيرة والاختصاص أن يستخلصوه ،
وأن يجلوه على الناس مبرأ مما علق به من خزعبلات
أو أوهام .

وعندى أن ابن البيطار قد تميز في مفرداته بسلامة
العرض وأمانة النقل ، مما يجعله بحق من أئمة أهل الصناعة
في زمانه .



العقد الاجتماعي بجان چاك روسو

بقلم

الدكتور حسن سفيان

أستاذ كرسى الاجتماع بجامعة الأزهر

خطة المقال

سنبدأ هذا المقال بعرض سريع لحياة روسو ومؤلفاته مع تحليل لبعض هذه المؤلفات لا سيما ما يتصل منها بصلة وثيقة بكتاب العقد الاجتماعي ، وبعد ذلك تعرض للظروف التي أحاطت بتأليف هذا الكتاب وأهميته من الناحية العلمية ، ثم نتقل إلى عرض الأفكار الواردة به في تفصيل ، وسنختم المقال بالكلام عن نظرة العلماء لروسو وتقديرهم لآرائه لا سيما ما ورد منها في كتاب العقد .

١ - حياة روسو ومؤلفاته

ولد روسو في ٢٨ يونية سنة ١٧١٢ في جنيف ، لأسرة فرنسية كانت قد هاجرت - كما يقول روسو نفسه في اعترافاته - في منتصف القرن السادس عشر من فرنسا إلى سويسرة . وكان والده أيزاك يشتغل بصناعة الساعات وتجارتها ، ولكنه ترك هذه الحرفة فجأة وراح يعمل مدرساً للرقص . ثم تزوج بنت يتيمة كان والدها قد توفي وتركها في سن مبكرة ، في ظروف قاسية ، على أن تلك السيدة المسكينة وهى والده وسولم تتخلص من ظروفها التبعة بزواجها من

روسو الوالد ، لأن زوجها تركها بعد الزواج ليعمل في القسطنطينية وكانت تلح على زوجها بالعودة ثانية إلى الوطن . وعاد الوالد بعد عدة مغامرات فاشلة إلى جنيف في أواخر سنة ١٧١١ ، وبعد عودته بحوالى عشرة شهور ولد روسو مريضاً ضعيفاً . ولقد دفعت أمه حياتها ثمناً لمولده إذ توفيت بعد عملية الوضع ، فبدأت حياته إذن بحادث مؤلم كان على رأس سلسلة من الحوادث المؤلمة التي امتلأت بها . وبعد أن تعلم مبادئ القراءة والكتابة بدأ يقرأ القصص والروايات التي تركتها له والدته في مكتبتها الخاصة والتي كانت شديدة الشغف بقراءتها . وما أن انتهى من قراءة هذه الروايات حتى وجه همه لقراءة كثير من المؤلفات الأدبية والفلسفية التي وجدها في مكتبة والده ، والتي كانت تضم كثيراً من مؤلفات عدد كبير من المؤلفين اليونان والرومان والفرنسيين . وفي سنة ١٧٢٠ ترك الوالد جنيف بعد أن عهد بابته إلى خاله ، الذي عهد به بدوره إلى الراعى لامبرسييه Lambersier مع ابنة يرنار ، ولكن روسو لم يستمر هنا كثيراً وعاد إلى خاله في جنيف حيث عاش متعطلاً طيلة ثلاث سنوات كاملة ، ثم اشتغل مساعداً لكاتب إحدى المحاكم

ولكنه طرد بعد وقت قصير بسبب غبائه الشديد .
وأخيراً أرسل سنة ١٧٢٦ ليمرن عند أحد المصورين ،
وهناك أصبح - كما يقول في « الاعترافات » التي
حمل فيها تاريخ حياته بصراحة - شخصاً لا ضابط
لسلوكه ، كاذباً بل ولصاً . وفي سنة ١٧٢٨ ترك
جنيف إلى أنسى في فرنسا ، حيث ألحقته إحدى
السيدات بملجأ ديني طلياني بمدينة تورينو وهناك نجده
يغير مذهبه الديني فيتحول من المذهب البروتستانتي
إلى المذهب الكاثوليكي . ومن سنة ١٧٢٩ إلى سنة
١٧٤٠ كان روسو يرثل من بلد لآخر في فرنسا
وسويسرة ، إلى أن اشتغل سنة ١٧٤٠ مدرساً خاصاً
لأولاد دى مابلي de Mably الأديب والفيلسوف
الفرنسي الشهير ، في ليون . وفي سنة ١٧٤١ سافر
روسو إلى باريس وتقدم سنة ١٧٤٢ بمشروعه عن
التسجيل الموسيقى للمجمع الفرنسي للعلوم ، وذهب
بعد ذلك إلى مدينة البندقية حيث عمل أميناً لسفير فرنسا
في البندقية ، وبدأ يتصل بكبار الشخصيات الأدبية
بعد ذلك ولا سيما فولتير . وفي سنة ١٧٤٦ عاش مع
الآنسة لوفايسر Le Vasseur معيشة الأزواج بلا
عقد يربط بينهما وأنجب فيما بعد من هذه العلاقة غير
المشروعة عدة أطفال . وفي سنة ١٧٥٠ قدم إلى
مجمع (أكاديمية) ديجون خطابه عن العلوم والفنون
Discours sur les sciences et les arts ولقد أجاز
المجمع هذا الخطاب بعد مناقشات حامية الوطيس ،
وفي هذا الخطاب يناقش المؤلف أثر تقدم العلوم
والفنون على أخلاق الأفراد . ثم كتب سنة ١٧٥٢
أوبرا هزلية بعنوان « منجم القرية » ، ولمهاة بعنوان
« نرجس » Narcisse . . . ثم عاد إلى جنيف سنة
١٧٥٤ وتحول عن الكاثوليكية إلى البروتستانتية
(مذهب كالفان) كما استعاد صفة المواطن لمدينة
جنيف بعد أن كان قد فقدته منذ مدة . وأخرج في
سنة ١٧٥٥ مؤلفه الشهير عن أصل التفاوت ونشأته

بين الناس "Discours sur l'origine et la fondation
de l'inégalité parmi les hommes" وهو يحاول
في هذا الخطاب الوصول إلى صفات « الإنسان
الطبيعي » أو الإنسان الأول قبل أن يتحضر وتدمغه
الحضارة والمجتمع بصفات معقدة أدت إلى إخفاء
ملاحه الأصلية وإشقاؤه ، مبيئاً كيف أن الناس كانوا
في حالة الطبيعة متساوين ولكن المجتمع والحضارة
هما اللذان أديا إلى ما نرى بينهم من فوارق . والواقع
أن روسو يحمل في هذا الخطاب والخطاب الذي قدمه
لجامعة ديجون عن تقدم العلوم ، على الحضارة مدعياً أن
الحضارة فاسدة وأن التقدم الحضارى هو أساس
ما تعانيه البشرية من شرور وآثام ثم ينصح بضرورة
الرجوع « إلى حالة الطبيعة » التي تؤدي وحدها
بالإنسان إلى السعادة . وفي خطابه عن أصل التفاوت
بين الناس يتوسع في هذه الفكرة ، إذ يقوم بدراسة
الإنسان في مرحلة الطبيعة état de nature أى في
مرحلة سابقة على تكوين المجتمع الإنسانى وهى مرحلة
كان الإنسان يعيش فيها حراً من كل قيد ، فيما يرى
روسو ، وكان يعيش معيشة طبيعية . ثم يتساءل عن
الظروف التي أدت بالإنسان بالانتقال من هذه الحياة
الطبيعية إلى حياة اجتماعية كبثه بالسلاسل والأغلال
وطمست صفاته الطبيعية الأصلية لكي تخلع عليه
صفات اجتماعية مصطنعة زائفة أفسدت حياته .
ويجب روسو على ذلك قائلاً إن بعض الظروف
الخارجية قد اضطرت أفراد الإنسان إلى المعيشة سوياً
بشكل عابر أولاً ، ثم بدأ هؤلاء الأفراد بتعودون
بعد ذلك على تلك المعيشة ، وأخيراً كونوا جماعات
بشرية ظهر فيها على الفور أشخاص نصبوا من أنفسهم
سادة على غيرهم لا لسبب آخر إلا لأنهم أقوى من
غيرهم . وبذلك ولدت المجتمعات البشرية قائمة على
التفرقة بين الناس ، يولد فيها الناس أحراراً ولكنهم

مرعان ما يتحولون إلى قطع من العبيد يأمرون بأوامر سادة هذه المجتمعات .

ولقد فقد الإنسان بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية أثمن شيء لديه وهو حرته ، كما فقد معها كل ما كان يتمتع به في حياته الطبيعية وأصبح يعيش في حال من البؤس والشقاء . ولكن كيف السبيل إلى تخليص الإنسان من هذه العبودية التي ضربتها عليها الحياة الاجتماعية ، ومن البؤس أو الشقاء الذي يعيش فيه ؟

هنا يقترح روسو في خطابه عن تقدم العلوم الرجوع إلى حالة الطبيعة « غير أن هذا الحل بدا له مستحيلاً لأن الإنسان أصبح متعلقاً بالحياة الاجتماعية بشكل يجعله غير مستعد إطلاقاً لتنازل عنها ، إذ أن الحياة الاجتماعية أصبحت بالنسبة إليه بمثابة « طبيعة ثانية » لا يستطيع أن يستبدل بها غيرها . ومن هنا يبدو الحل الثاني لهذه المشكلة وهو يقوم على إصلاح الحياة الاجتماعية إصلاحاً من شأنه أن يؤدي بالإنسان إلى التمتع بالميزات الطبيعية التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة والتي فقدوها إلى الأبد . ولكن هل من الممكن تحقيق هذا الحل ؟ ويجيب روسو على هذا السؤال في كتابه عن العقد الاجتماعي . فكتاب العقد الاجتماعي ليس إلا محاولة لإصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع حتى يستطيع الإنسان أن يسترجع كل أو بعض الميزات التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة . ولكن في حالة استحالة استرجاع مثل هذه الميزات يمكن اعتبار كتاب العقد الاجتماعي محاولة لإيجاد إصلاحات اجتماعية من شأنها أن توفر للإنسان الاجتماعي ما يعادل ما فقدته من ميزات ، كان يتمتع بها في حالة الطبيعة ، أو ما يعوضه عن فقدانه لتلك الميزات .

ولقد أثار خطاب روسو حتى السلطات الحاكمة عليه ، وزاد هذا الحق عندما ألف قصة إليوز الجديدة

Nouvelle Héloïse سنة ١٧٦١ وهي الأخرى تطرى حالة الطبيعة وعشق كل ما هو طبيعي غير متكلف ولا مصطنع ، ثم كتابه « إميل » سنة ١٧٦٢ وهو قصة يعرض فيها آراءه في التربية وينقد قواعد التربية السائدة ويوصي بقواعد من شأنها تنشئة الأفراد وفق « مبادئ الطبيعة » . وهو في هاتين القصتين ينقد المجتمع وما فيه من رياء واصطناع وبعد عن الحالة الطبيعية .

وما أن صلب كتابه عن العقد الاجتماعي Du contrat social سنة ١٧٦٢ حتى قررت السلطات الحاكمة القبض عليه بتهمة إثارة الخواطر ضد نظم الحكم والقوانين والعادات والتقاليد المستقرة ، مما أدى به إلى الفرار من فرنسا إلى سويسرة . ولكنه طرد بعد ذلك من سويسرة وعاد إلى فرنسا بعد عدة سنوات . وفي سنة ١٧٦٦ زار لندن وقابل هيوم ، ثم رجع إلى فرنسا حيث قام بتأليف قاموس عن الموسيقى سنة ١٧٦٧ وقضى عدة سنوات في الترحال من بلد لآخر . ولقد قام سنة ١٧٧٢ في باريس بتأليف كتابه « ملحوظات عن حكومة بولونيا » ضمنه كثيراً من آرائه لإصلاح نظام الحكم في تلك الدولة ، كما أتم في تلك السنة كتاب الاعترافات Confessions الذي ضمنه تاريخ حياته والذي طبع بعد وفاته . كما بدأ في نفس تلك السنة كتابة مؤلفه « أحلام أو تأملات مشاء وحيد "Rêveries d'un promeneur solitaire" »

ولقد توفي روسو في ٢ من يولييه سنة ١٧٧٨ أي قبل قيام الثورة الفرنسية بأحدى عشرة سنة ، فلم يعيش إذن ليرى الثورة التي كانت مؤلفاته من بين الكتابات الهامة التي أدت إلى إشعالها .

وبجانب المؤلفات التي ذكرناها ترك روسو عدداً لا يحصى من الرسائل ينقد فيها النظم التي كانت سائدة في عصره وذلك كرسائله إلى دالمير التي ينقد فيها المصحح، ورسائله عن تشريع كورسيكا، ورسائله إلى

كريستوف دي يومون التي يرد فيها على اتهام السلطات له بسبب كتاب «إميل»... يضاف إلى ذلك «محاوراته». ولقد كانت معظم الدول الأوروبية تنظر إلى مؤلفات روسو نظرة خوف لأن حكم الطغيان كان ينتشر في كل دولة وفي كل مكان من القارة الأوروبية لذلك كانت كتبه تصادر وتحرق ويحكم على صاحبها بأحكام قاسية.

٣ — كيف ألف روسو كتاب العقد الاجتماعي؟

يعد كتاب العقد أهم مؤلفات روسو، إذ كان ثمرة لتفكير عميق وتأمل طويل من المؤلف، سلخ فيه أكثر من عشر سنوات. ذلك أن العقد الاجتماعي ليس في الحقيقة إلا جزءاً من كتاب آخر ضخيم كان روسو يزمع إخراجه لولا أن الوقت لم يسعفه فاقصر على إخراج العقد ليحل محل ذلك الكتاب، ويؤكد ذلك قول روسو في اعترافاته سنة ١٧٥٦ «إن من بين الكتب المختلفة التي كنت أشتغل في إعدادها، كتاباً كنت أفكر فيه منذ زمن طويل، وأشغل نفسي به في شغف كبير، وكنت أريد أن أقضي في إعداده كل حياتي، كما كنت أعتقد أنه سيتوج شهرتي، وذلك هو كتاب النظم السياسية. ولقد راودتني فكرة ذلك الكتاب منذ ثلاثة عشر عاماً، إذ عندما كنت في البندقية سنحت لي الفرصة لمعرفة أخطاء حكومة ذلك البلد التي تفخر بحكمها^(١).» كان روسو إذن يزمع تأليف كتاب ضخيم عن النظم السياسية على غرار كتاب روح القوانين لمونتسكيو يجمع فيه إلى جانب الدراسات النظرية والفلسفية مشاهداته وملاحظاته عن نظم الحكم في البلاد المختلفة التي زارها مضيفاً إلى كل ذلك تجاربه وخبراته. غير أن روسو وجد نفسه سنة ١٧٦١ أمام مشروع ضخيم قد لا تكفي سنوات

حياته الباقية لتحقيقه ففضل إخراج الجزء الذي كتبه من كتاب النظم السياسية تحت عنوان «في العقد الاجتماعي» سنة ١٧٦٢، مقتصراً على ما سبق أن أبداه من آراء في كتبه السابقة. على أن إخراج كتاب العقد لم يكن سهلاً إذ استدعى ذلك أن يعمد المؤلف إلى جمع بعض الأجزاء التي ترتبط بعضها ببعض في كتاب النظم، بحيث تدور كلها حول فكرة مركزة واحدة، مع إنلاف الأجزاء الأخرى. «وعلى ذلك لما كنت قد عدلت عن إخراج هذا المؤلف، فقد صممت على اختيار ما يمكن فصله منه، وعلى حرق الأجزاء الباقية. ولما بدأت العمل في هذا الكتاب بنشاط، بدون أن أتوقف عن تأليف كتاب إميل في نفس الوقت، استطعت أن أنتهي من كتاب العقد في مدة أقل من عامين^(٢). وهو في هذا الكتاب يرد — كما سبق أن أشرنا إلى ذلك — على السؤال التي طالما أثاره في مؤلفاته السابقة وهو: كيف السبيل إلى تخليص الإنسان من الشرور التي جرها عليه انتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية. فكتاب العقد الاجتماعي أبعد عن أن يكون غير متناسق مع مؤلفاته السابقة كما ظن ذلك بعض المؤلفين مثل جروتويزن^(٣) الذي نعت روسو بازديواج المثالية، إذ يتخذ نوعين متناقضين من المثاليات، نوعاً يمكن أن يستخلص من إميل والوزير الجديدة، ثم على وجه الخصوص من خطايه عن تقدم العلوم والفنون وأصل التفاوت بين الناس، ثم نوعاً آخر يقف من النوع الأول موقف النقيض، وهو الذي يمكن استخلاصه من كتاب ملحوظات عن حكومة بولونيا ومن رسالته عن تشريع كورسيكا ثم على وجه الخصوص من كتاب العقد الاجتماعي.

(١) اعترافات (٢-١٠-١٧٥٩).

B. Groethuysen : J.J. Rousseau, Paris, (٢)

1949.

(١). اعترافات (٢-٩-١٧٥٦).

والنوع الأول من المثاليات يقوم على مناداة روسو بالرجوع إلى حالة الطبيعة التي كان الإنسان يعيش فيها معزولاً حراً طليقاً من كل قيد ينمى ملكاته بنفسه عن طريق كتاب الطبيعة الكبير . إن حالة الطبيعة التي ينادى بها روسو تورد النفس الإنسانية فيما يرى جروتويزن إلى « أولى وأبسط عملياتها » ، وهي نفس لا تعرف الغش ولا الخداع ولا الخيلاء ولا الظلم . . ولا غير ذلك من الصفات التي غرستها فيها الحياة الاجتماعية ، لأن الإنسان خير بطبيعته والمجتمع هو الذي يفسده . أما النوع الثاني من المثاليات فهو ما نادى به روسو في العقد الاجتماعي وهو الرجل الاجتماعي ، أو المواطن الفاضل . فالرجل الطبيعي والرجل الاجتماعي مثالان نادى بهما روسو كمثلين للحياة ولكنهما متباعدان الواحد عن الآخر ، فالرجل الأول يعيش في نفسه ولنفسه متبعاً بطبيعته الخيرة ، متجاهلاً للرأى العام والعادات والتقاليد ، بينما الثاني بالعكس يعيش لوطنه ومجتمعه خاضعاً للرأى العام مقدساً العقل الجمعي .

ويعمل هؤلاء المؤلفون هذا التناقض الذي يزعمونه في مثاليات روسو بأن حياته التي كانت مليئة بالآسى هي التي أملت عليه هذا التناقض أو أدت به إليه بشكل لم يستطع التخلص منه . فهو وقد ولد بائساً محتاجاً ، فقيراً مريض الجسم والنفس معاً تصور حياة يفر إليها من واقعه المولم ، حياة خيالية يحقق فيها ما لم يستطع أن يحققه في حياته الواقعية . ولكن روسو مع ذلك لم يستطع أن يتجاهل الحياة الاجتماعية التي يعيش في كنفها والتي تفرغ سمعه صباحاً ومساءً فتنتي - وقد ينس من تحقيق حلمه وخياله - لو عاش كمواطن فاضل في مجتمع فاضل ومن هنا أتى مثاله الثاني الذي يناقض مثاله الأول .

ويقابل هذا الرأى رأى آخر يرى بالعكس في فكر روسو فكراً متماسك الأجزاء متناسق الأفكار

ويزعم هذا الرأى جوستاف لانسون^(١) وهو رأى سبق أن عرضناه وهو يتلخص في أن روسو يود لو استطاع الإنسان الرجوع إلى المثال الطبيعي ، ولكنه لما وجد ذلك مستحيلاً نادى ببديل عن هذا المثال الطبيعي وهو إصلاح الحياة الاجتماعية حتى يجد فيها الإنسان بعض ما فقدته من ميزات بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

٣ - فكرة العقد الاجتماعي

وإذا بحثنا في مدى أصالة روسو في كتاب العقد الاجتماعي لوجدنا أن فكرة وجود اتفاق أو عقد بين الحاكم والأفراد أو بين الأفراد بعضهم بعض على الخضوع لنوع معين من نظم الحكم فكرة قديمة ، فيذهب كونفشيوس الفيلسوف والحكيم الصينى (٥٥١ - ٤٤٩) ق . م إلى أن الحاكم مفوض من الله على الأرض ليحكم وفق عقد يحدد نصوص هذا التفويض . والطاعة واجبة للحاكم طالما أحترم نصوص هذا العقد وإلا فالأفراد لهم كل الحق في الثورة ضده إذا حاد عن هذه النصوص . وفي نفس العصر الذي عاش فيه كونفشيوس نجد أتباع موتسي Motze وهو من الفلاسفة الصينيين البارزين يضعون كأساس للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد عقداً أبرم بينهم في العصور السحيقة ، وعلى كل فرد احترام هذا العقد . وفي عصر أفلاطون بنى كثير من السوفسطائيين الدولة على أساس تعاقدى ، إذ نجد جلوكون في جمهورية أفلاطون يتحدث عن الرأى الشائع الذي يذهب إلى أن الأفراد قد عقدوا فيما بينهم عقداً يتعهد كل منهم بمقتضاه عن الظلم ، واقد اعتنق هذا الرأى كثير من الأيقوريين . وفي العالم الرومانى يذهب

(١) Gustave Lanson : "L'unité de la pensée de J.J. Rousseau" (Annales de la Société de J.J. Rousseau, Paris, 1912).

كارتيادس إلى أن الناس كانوا يعيشون قديماً بلا قانون وكان كل منهم يعتدى على الآخر مما أدى إلى انتشار القلق والخوف ولذلك أبرموا عقداً فيما بينهم يخضعون وفقه لنظام يختارونه . ثم يأتي سنكا (٣ ق . م - ٦٥ م) فيؤكد هذه الفكرة إذ يذهب إلى أن الإنسان كان في المبدأ يعيش في عصر ذهبي لا يخضع فيه لأية سلطة إلا سلطة عقله ، وكان الناس متساوين إذ لم تكن الملكية الفردية قد عرفت بعد ، ولكن لظروف ما ظهر مبدأ الماكية الفردية ففضى على العصر الذهبي للإنسانية إذ عمد الأفراد إلى تدمير الملكية الجمعية وأصبحوا مشبعين بشهوة الجري وراء الثروة والجاه . ومن ثم نشأت ضرورة إنشاء نظم اجتماعية سياسية لكي تحدد من شهوات الإنسان واعتداء الناس بعضهم على بعض . ولقد اهتم الآباء المسيحيون الأوائل بهذه الفكرة لأنهم وجدوا فيها تفسيراً للكتاب المقدس ، فالعصر الذهبي الذي أشار إليه سنيكا ليس إلا العصر الذي كان يعيش فيه آدم وسواء في الجنة قبل السقوط على الأرض بسبب الخطيئة التي ارتكبها ، أما القوانين ونظم الحكم والملكية الفردية . . فهي كلها نظم تعد في ذاتها « شراً ضرورياً » لكي يجاج شهوات بني الإنسان وللتكفير عن الخطيئة الأولى التي ارتكبها آدم . وفي مطلع العصور الحديثة زادت أهمية نظرية العقد الاجتماعي وذلك نظراً لانتشار الجمعيات الخيرية والطوائف الدينية في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة ، وهي كلها جمعيات تعاقدية أي تقوم على عقد يحدد اختصاصاتها ومجال عملها ، ولما كانت الدولة بمعنى من معانيها على الأقل ليست إلا هيئة ذات اختصاصات معينة فقد كان من الطبيعي أن يلجأ كثير من المؤلفين إلى تصويرها على أساس تعاقدى . ثم إن التجارة والصناعة قد انتشرت في مطامع العصور الحديثة وهي تقوم على عقود قانونية مبرمة بين الأفراد والشركات والبنوك وتؤكد أهمية

العقد في دائرة النشاط الاقتصادي ، ولقد كان لهذه الحال أثرها المباشر على المفكرين السياسيين والاجتماعيين في محاولتهم إيجاد تفسير معقول لخضوع الأفراد لسلطة الدولة . وهذا هو تحليل كل من د . ج . رتش Richie وفرانكلين جدينجز Giddings (١) ويذهب كارليل إلى أن فكرة « الميثاق الحكومي » كانت تسود السواد الأعظم من مفكرى العصور الوسطى لأن الحاكم كان في رأيهم ممثلاً للإله على الأرض ، يتولى سلطانه وفق ميثاق خاص . أما الاهتمام بفكرة العقد في بدء العصور الحديثة فكان استمراراً لتلك الحركة التي ثارت في العصور الوسطى المتأخرة حول سلطة الملك ومداها . ولكن ثمة سبب يبدو في رأينا فاصلاً في الموضوع ، ذلك أن الكنيسة كانت طوال العصور الوسطى تطغى على سلطة الملوك وحدثت طوال تلك العصور معارك فلسفية بل وعسكرية بين أنصار كل من الفريقين إلى أن قضى على سلطة الكنيسة في بدء العصور الحديثة بعوامل النهضة والإصلاح الديني وبدأت تظهر القوميات الأوروبية الحديثة ، وبدأ الملوك يمارسون سلطانتهم بعنف وقسوة بسبب تلك العقدة التي تكونت لديهم بسبب طغيان الكنيسة عليهم طوال العصور الوسطى فانتشرت الدكتاتورية وانتشر حكم الطغيان في كل مكان من القارة الأوروبية في أسبانيا وفي فرنسا وفي إنجلترا وفي هولندا وفي المدن الإيطالية التي كانت تتبع بعضها النظام الملكي . . في كل مكان . وكان القانون يحمي هؤلاء الملوك من كل نقد ويعفيهم من أية مسئولية . ولقد أدت هذه التسوية إلى وضع سلطة الملوك على بساط البحث ولا سيما مسألة الحق الإلهي للملوك ، ولم يجد المؤلفون أسلم ولا أكثر أماناً من عرض هذه المسألة وأشابهاها في صورة قصة خيالية يعبرون فيها عما يجيش

(١) "Contribution to the History of Social Theory" Political Science Quarterly, 1891.

في صدورهم من نقد لهذا الطغيان ويرسمون الصورة التي يفتقدونها في واقعهم . ولقد استخدم المؤلفون نظرية العقد لتوجيه نظر الملوك الطغاة إلى أنهم ليسوا من عنصر يعلو على عنصر البشر وأنهم يحكمون وفق قواعد متفق عليها منذ الأزل وأن عليهم أن يخضعوا لهذه القواعد كشرط أساسي لطاعة الأفراد لهم لأن العقد الكامل يحمل دائماً التزامات متقابلة ، فعقد البيع مثلاً يفرض على المشتري أن يدفع الثمن وعلى البائع تسليم الشيء المباع فإذا نقض أحدهما التزامه ولم يوف به كان الآخر في حل من نقض التزامه . فنظرية العقد هي أتم صورة قانونية وفلسفية يستطيع عن طريقها الفيلسوف أو السياسي أن يهدم النظرية التقليدية التي سادت منذ العصور القديمة من أن الملك فوق القانون أو أنه متحلل من كل قانون *Legibus Solutus* وإن كان بعض المؤلفين قد استخدمها بالعكس في تثبيت الطغيان ..

لكل هذه الأسباب انتشرت إذن نظرية العقد على لسان عدد لا يحصى من المؤلفين في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة من أمثال مارسيلو دي يادوا وجيوم دوكان ونيقولا دي كوزا ثم على وجه الخصوص إيناس سلفيوس (١٤٠٥ - ١٤٦٤) الذي عرض فكرة العقد في كتابه « في مصدر السلطة الرومانية وضمانها *De ortu et auctoritate imperii romani* » حيث فرق بين العقد الاجتماعي والعقد السياسي ، فالأفراد في المبدأ كانوا يعيشون على الطبيعة وكانت علاقاتهم قائمة على الحروب مما اضطرهم إلى إنشاء نظم اجتماعية تنظم علاقاتهم بعضهم ببعض داخل نطاق « عقد اجتماعي » أبرم بينهم ، ثم وجدوا بعد ذلك ألا بد من إنشاء حكومة لكي تقوم بالسهر على هذه النظم ، وتمت هذه الخطوة داخل نطاق « عقد حكومي أو سياسي » . ثم عرض هوكر *H. Hooker* (١٥٥٢ - ١٦٠٠) من رجال الدين المسيحي الإنجليز هذه

النظرية في كثير من التفصيل في كتابه « قوانين السياسة الكنسية » وكذلك فرانسيسكو سوارث *Suarez* وخوان ماريانا (١٥٣٦ - ١٦٢٤) . . وغيرهم . وأخيراً نصل إلى كبار مؤلفي المذهب التعاقدى المحدثين وهم الذين تأثر بهم روسو مباشرة . ففي القرن السابع عشر وجدت فكرة العقد عند هوبس وبوصويه وجروسيوس وأسينوزا ولوق ، فذهب هوبس مثلاً في كتاب التنين أو *Leviathan* إلى أن الملك يحكم وفق عقد لا رجوع فيه تنازل الأفراد بمقتضاه للملك عن كل حق لهم . فقد عاش الإنسان في المبدأ في حالة الطبيعة التي كانت « حرباً لكل إنسان ضد كل إنسان » ، أي كانت تقوم على القوة والاعتداء ، ولكن الإنسان وجد أن مصلحته وضع حد لهذه الحال والوصول إلى حال يسودها السلام الدائم بين الناس فتنازل عن قسط من قوته على شرط أن يفعل الآخرون بالمثل ، وعلى ذلك نشأ بين الناس عقد مبدئي قائم على خوف الناس بعضهم من بعض وعلى أساس أن هذا العقد سيحقق لهم ميزات تفوق ما يتمتعون به في حالة الطبيعة . ولكي تسود السلم بشكل أكثر استقراراً لجأ الناس إلى إضافة عقد جديد إلى العقد الأول ، عينوا بمقتضاه ممثلاً أو نائباً عنهم يقوم بتطبيق العقد الأول ، وهذا الممثل هو الحاكم الذي جمع في يده كل ما كان يتمتع به كل شخص في حالة الطبيعة من قوة أو سلطة . وأصبح الحاكم منذ تلك اللحظة ذا سلطان كامل على الأفراد لأنهم قد تنازلوا طواعية لمصلحتهم عن كل حق لهم ، وعلى ذلك فطغيان الحاكم شيء مشروع فالعدل ما يراه عدلاً ، والدولة ممثلة في الملك لها كل الحقوق وهي بمثابة روح لذلك الجسم الضخم وهو الشعب وهي أشبه شيء بذلك العملاق الخيف الغريب الذي أطلق عليه الكتاب المقدس اسم اللويثان . ومن هنا نجد كيف استغل هوبس نظرية العقد

في تبرير طغيان الحكام في القرن السابع عشر ولا سيما أسرة ستوارت في إنجلترا . ويذهب بنوا اسبنوزا سنة ١٦٧٠ في رسائليه السياسية ، والدينية السياسية إلى رأى مشابه لرأى هوبس مع تخفيف من حدة الحكم المطلق فالأفراد بعد العقد لم يفقدوا كل حقوقهم - كما ادعى هوبس - بل بقي لهم أن يتمتعوا بحريتهم في التفكير وفي التعبير عن آرائهم . وهنا نجد أن الملك ليس مطلق التصرف كما هي الحال عند هوبز . ولكن للأفراد أن يثوروا على الطغيان بوصف أن الثورة هي الوسيلة الوحيدة لضمان حريتهم . وفي كتاب « الحكومة المدنية » يقف جون لوك سنة ١٦٩٠ موقفاً يخالف موقف هوبس على خط مستقيم ، فهو يذهب إلى أن حالة الطبيعة لم تكن أبداً حالة حرب ، ولم يكن أساسها تحكم الغرائز ، بل كانت حالة يعيش فيها الإنسان حراً ويتصرف على أساس عقلي كان من شأنه أن يخفف من آثار الحرية المطلقة . غير أن حالة الطبيعة لم تكن تخلو من متاعب إذ كانت حالة تسيطر عليها أحياناً المخاوف والأخطار بسبب فساد بعض الأفراد وكان يعوزها ثلاثة أشياء : قانون مستقر واضح ، قاض عادل يحكم بين الأفراد وأخيراً قوة تنفيذ تستطيع تنفيذ القانون ، ولذلك وضع الأفراد حداً لحالة الطبيعة وكونوا الحياة المدنية وفق عقد أبرم بينهم .

والحاكم في هذا العقد أو الملك ليس إلا مجرد حكم بين الأفراد فهو لا يتمتع بحقوق تعلق على حقوق الأفراد الذين يستطيعون باستمرار استخدام حقوقهم الطبيعية ضده . فالثورة على الملك الطاغى حق مشروع للأفراد لأنه في هذه الحالة يكون قد أخل بشروط العقد وجعلهم في حل هم الآخرين من الارتباط به .

ولقد تأثر روسو - كما سنرى - بفلسفة لوك ، وهو يقول في إحدى رسائله « إن لوك على وجه

الخصوص قد عالج نفس الموضوعات بنفس المبادئ التي سرت عليها » (١) .

أما في القرن الثامن عشر فيبدو أن نظرية العقد كانت قد أصبحت من الذبوع والوضوح بحيث كان المؤلفون يعتبرونها حقيقة واقعة لم تعد تستلزم إفراد مؤلف لها ولذلك لا تكاد نجد في ذلك القرن إلا كتاب روسو وإن كان هذا القرن قد عرف كثيراً من المؤلفات السياسية الهامة مثل كتاب « روح القوانين » لمتسكيو سنة ١٧٤٨ الذي تأثر به روسو كثيراً إلى جانب تأثره بكتاب مواطن له من جنيف وهو بيرلاماكي Burlamaqui الذي ألف سنة ١٧٥١ « مبادئ القانون السياسي » ، وهو مؤلف كان له أثر ملموس على تفكيره .

تلك هي حياة جان جاك روسو ، ومؤلفاته والأصول التاريخية لفكرة العقد الاجتماعي ، ولنتنقل الآن إلى دراسة كتاب العقد الاجتماعي وما ورد به من نظريات ومبادئ .

٤ - محتويات كتاب العقد

ينقسم كتاب العقد الاجتماعي إلى أربعة أجزاء تحمل العناوين الآتية على التوالي :

١ - في الميثاق الاجتماعي . Du Pacte Social

٢ - في السلطان . De la Souveraineté

٣ - في الحكومة . Du Gouvernement

٤ - في كيف تسير الأمور في المدينة (الفاصلة)

Du Fonctionnement d'une Cité

وكل جزء من هذه الأجزاء مقسم إلى عدد من الفصول .

وستتناول هذه الأجزاء الأربعة بالترتيب :

(١) رسائل الجبل (الرسالة السادسة) .

الجزء الأول : في الميثاق الاجتماعي

يقول روسو في مقدمة هذا الجزء إنه سيحاول
البحث عن الأساس الشرعي للنظام المدني ، أي
سيحاول البحث عن الأساس الذي ترتكز عليه سلطة
الدولة وطاعة الأفراد لها . ثم يقول في الفصل الأول
من هذا الجزء « إن الإنسان يولد حراً ولكنه مكبل
بالأغلال في كل مكان » . فكيف إذن انتقل الإنسان
من الحرية التي ولد فيها إلى حالة من العبودية تسيطر
عليه وتخضع فيها لسلطان يستلذه ويتحكم في مصيره ،
وعلى أي أساس حدث ذلك ؟ - لا يمكن أن يكون
القانون الطبيعي أساس هذا الاستعباد^(١) . ذلك أن
الأسرة وهي أقدم مجتمع في العالم ، هي المجتمع
الطبيعي بين صور المجتمعات البشرية . وفي هذا المجتمع
الطبيعي لا يخضع الأولاد للأب والأم إلا طالما كانوا
في حاجة إلى رعايتهما والمحافظة على حياتهم ، فإذا
كبروا ولم يعودوا بحاجة إلى الأب والأم أصبحوا
أحراراً مستقلين مثلهما إلا إذا استمروا خاضعين لهما
عن طواعية وبشكل غير طبيعي . والأسرة ليست
إلا النموذج الأول للمجتمع السياسي فالسلطان يمثل
لأب والشعب يمثل الأولاد والكل لما كانوا أحراراً
يتساوون لا يمكن أن يتنازلوا عن حريتهم إلا لصالحهم
ولما يكون من شأنه أن يحافظ على حياتهم وبقائهم ،
لأن القانون الطبيعي الأول للإنسان هو أن يسهر على
المحافظة على نفسه وعلى بقائه . فالسلطان الذي يحكم
الأفراد وفق مصلحته بعيداً عن مصالحهم ، ليس لحكمه
أي سند من القانون الطبيعي ، بل إن حكمه هذا ضد
القانون الطبيعي على خط مستقيم . ولكن إذا لم يكن
القانون الطبيعي هو الأساس ، وبما يكون قانون
الأقوى هو أساس هذه الحال . ولكن « أقوى إنسان
ين يكون أبداً من القوة بحيث يستمر دائماً سيداً ،

ما لم يحول قوته إلى حق وطاعته إلى واجب » ، ولكن
القوة الجسمية لا يمكن أن تكون أساساً بحال من
الأحوال للحق لأن القوة تعني القدرة الجسمية فإذا
خضع الناس لشخص قوى من الناحية البدنية فإن
خضوعهم سيكون عملاً اقتضته الضرورة ولن يكون
عملاً طوعياً ، ولن تؤدي القوة إلى خلق حق لأن من
صفات الحق أن يطاع صاحبه عن واجب وليس عن
خوف ، وما أشبه الحاكم الذي يحكم بالقوة بصاحب
عصاة يهاجم الناس ليغتصب منهم أمتعتهم ، فكما أن
القوة هنا لا تمنح حقاً كذلك هي في المجال السياسي
لا يمكن في رأي روسو أن تكون أساساً لحقوق
ونظم^(٢) .

« ويجب أن نتفق إذن على أن القوة لا تنشئ حقاً
وأن الناس ليسوا ملزمين بالطاعة إلا للقوة الشرعية » .
وعلى ذلك يستمر روسو في البحث عن الأساس الذي
يبرر مشروعية انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية التي
كان فيها حراً من كل قيد إلى الحالة الاجتماعية التي
هو فيها مستعبد - على حد قوله - ويستمر روسو في
البحث عن هذا الأساس فيتساءل عما إذا كان ثمة عقد
بين الحاكم والأفراد تنازل الأفراد بمقتضاه عن حريتهم
له على غرار تعليل هوبس في كتاب اللويثان أو
جروسيوس في كتابه الشهير « في قانون الحرب والسلام
De jure belli et pacis » . ويناقش روسو
فكرة جروسيوس الذي ذهب إلى أن الطغيان الملكي
مشروع لأن لكل فرد الحق في أن يتنازل عن حريته
لسيد مختاره ، وإذا كان ذلك صحيحاً ومشروعاً بالنسبة
لأي فرد فلماذا لا يكون مشروعاً بالنسبة لشعب
بأكمله إذ يتنازل عن حريته لحاكم من الحكام ؟ -
ويرد روسو على ذلك بأن طبيعة الإنسان تجعله
لا يتنازل عن حريته إلا في نظير ميزة أكبر منها

ستمعود عليه ولا يمكن أن نجد شيئاً يمكن أن يعادل حرية الإنسان في التصرف للمحافظة على بقائه ، حتى السلام أو الأمن الداخلي الذي يدعون أن الحاكم الطاغى يوفره لرعاياه نظير تنازلهم عن حريتهم أمر لا وجود له ، لأن جشع الحاكم وطمعه الذي لا يعرف حدوداً واعتدائه على الأفراد هي بمثابة حروب تهدد أمنهم باستمرار . كما أن التنازل عن الحرية معناه التنازل عن صفة الإنسانية ، بل التنازل عن واجبات الإنسان نحو نفسه ، فهو إذن ضد الطبيعة الإنسانية وبالتالي لا يكون لأى إنسان أو لأى شعب أن يتنازل عن حريته لأى شخص .

ويحلل روسو مصادر الاسترقاق مبيناً كيف أنها ليست مشروعة ، حتى الحرب والغزو يرى فيهما مصدرين غير مشروعين للاسترقاق ، لأن الحرب هي علاقة بين دولة ودولة أخرى وليست علاقة بين أفراد دولة وأفراد دولة أخرى ، هي علاقة شبيهة أو صينية « وليست علاقة شخصية » ، إذ تستطيع الدولة المنتصرة الاستيلاء على أراضي الدولة المهزومة ولكن عليها أن تحترم الأشخاص من حيث هم أناسي وعليها أن تحترم الأملاك الخاصة ، ومن ثم فلا حق لحاكم الدولة المنتصرة في أن يسترى رعايا الدولة المهزومة . فالطغيان حتى في هذه الحالة غير مشروع (١) .

ولكن إذا لم يكن ثمة عقد مشروع بين الشعب وبين الحاكم الطاغى يبرر طغيانه ، فإن هناك ميثاقاً اجتماعياً يختلف عن ذلك العقد المزعوم وهو الذي يجب أن تبحث عنه وتذاكر نصوصه (٢) . ففى المرحلة السابقة على تكوين السلطان السياسى والمدنى كان الأفراد أحراراً متحليين من كل قيد إلا من واجب كل منهم الطبيعى نحو المحافظة على نفسه ، ولكن حدثت ظروف جعلت من الصعب استمرار هذه

الحال الطبيعية ووجد الأفراد أنهم مهددون بالفناء . إن لم يبحثوا عن مخرج من هذه الحال . ولم يكن لدى كل منهم إلا قوته وحريته وهما الأداتان الوحيدتان اللتان كانا يستخدمهما في المحافظة على بقائه ، لذلك وجدوا أن ليس ثمة من وسيلة لإنقاذهم من حالة الطبيعة إلا « البحث عن شكل للوحدة أو للاجتماع من شأنه أن يحمى ويقي شخص كل عضو وأمواله . . شكل للوحدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا لنفسه ، وبظل أيضاً متمتعاً بنفس الحرية التى كان يتمتع بها من قبل » . وتلك هي المشكلة الحقيقية والرئيسية التى يبحث العقد الاجتماعى عن الحل الصحيح لها .

ونصوص هذا العقد الذى أبرم بين الأفراد محددة تحديداً دقيقاً بطبيعة هذا العقد نفسه بحيث أن أى تعديل فيها يجعل العقد لاغياً وبحيث يستطيع كل فرد أن يسترجع حريته الطبيعية التى تنازل عنها إذا ما اعتدى معتد على نصوص العقد وأحكامه . ووفق هذا العقد يعد كل مسهم أو مشترك أو عضو متنازلاً بلا تحفظ عن حقوقه للمجموعة . وهذا التنازل ليس لمصلحة شخص معين بل هو لمصلحة الجماعة التى هي مصلحة كل فرد من الأفراد ، « فكل شخص منا يضع تحت تصرف الجماعة شخصه وكل قوته تحت قيادة الإرادة العامة » . فكل شخص سيصبح عضواً فى هيئة معنوية أو أخلاقية تتكون من الأفراد المنضمين إليها ، وهذه الشخصية العامة التى تتكون من اتحاد الأفراد هي ما كان الأقدمون يطلقون عليها اسم المدنية ويطلقون عليها الآن اسم الجمهورية أو الهيئة السياسية ، التى يسميها أعضاؤها باسم الدولة أو السلطان . أما المشتركون فيطلق عليهم اسم جمعى وهو الشعب ، وفى علاقاتهم بعضهم ببعض يطلق عليهم اسم المواطنين بوصفهم مشتركين فى هيئة ذات سيادة ، كما يطلق عليهم اسم الرعايا بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة .

(١) الفصل الرابع .
(٢) الفصل الخامس والسادس .

والميثاق الاجتماعي والحال هذه يشتمل على التزامات متبادلة بين جمهور الشعب والأفراد، وكل فرد من أفراد الجماعة سيكون ذا صفتين يقابل كل منهما التزامات ، فهو بوصفه جزءاً من السلطان الذي لا مصدر له إلا الشعب أو مجموع الأفراد متعاقد مع هؤلاء الأفراد وملزم لإزاءهم ، وهو بوصفه فرداً من أفراد الشعب متعاقد مع السلطان العام للجماعة ومستول أمام هذا السلطان ، فالفرد إذن يمكن أن يقال عنه إنه متعاقد مع نفسه ، فهو بصفته من رعايا السلطان متعاقد مع نفسه بصفته جزءاً من هذا السلطان . وهذا السلطان المكون من الأفراد المتحددين في الهيئة الاجتماعية أو السياسية ليس له أية مصلحة ولا يمكن أن تكون له مصلحة تخالف مصالحهم العامة بل إن مصلحة هذا السلطان لا يمكن أن تكون مضادة لمصلحة كل فرد على حدة كما سترى ذلك جلياً عند كلامنا عن الإرادة العامة . ولما كان كل فرد قد تنازل تنازلاً مطلقاً عن كل شيء للجماعة وهو بهذا إنما يتنازل عن كل شيء لنفسه هو ، بوصفه عضواً في هذه الجماعة ، ولما كان العقد أو الميثاق الاجتماعي يصبح لا قيمة له إذا أبيع لأى عضو الخروج عليه، فإن أبسط النصوص المتضمنة في هذا الميثاق تقتضى منع أى خروج على نصوص هذا العقد بالقوة . ولكن ما هى الميزات التى ستعوض الأفراد الخاضعين للعقد عن ميزاتهم التى فقدوها بانتقالهم من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية أو المدنية؟ ذلك هو موضوع الفصل الثامن :

يقول روسو إن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية يحدث في الإنسان تغيرات عميقة فهو يجعله خاضعاً للعدل بدلاً من الخضوع للغريزة وتصبح أعماله ذات قيمة أخلاقية كانت خلواً منها وهو في حالة الطبيعة، لأن الإنسان في هذه الحالة الأخيرة كان بريئاً، عادلاً وكان يفعل الخير طواعية وبشكل طبيعي ولذلك كانت التفضيلة التى يتحلى بها فضيلة سلبية ، أما في

الحالة الاجتماعية فإنه يتصرف وفق معايير أخلاقية محددة وعن علم تام بهذه الأخلاقية فهو يفعل الخير لذاته ويقدم الواجب لذاته لا لأى اعتبار آخر ، فالحالة الاجتماعية تحول به من كائن خاضع للغريزة إلى إنسان خاضع للواجب الأخلاقى . وهنا نجد تأثير روسو بفلسفة سقراط والفلاسفة اليونان واضحاً ، فسقراط ومعظم الفلاسفة اليونان كانوا يعتقدون أن الإنسان خير بطبيعته وأنه لو عرف الخير فلا بد سيتجه إليه وهو لا يفعل الشر إلا عن جهل، وإن كانت المقارنة بين سقراط وروسو هنا قد لا تكون جائزة لأن سقراط يصف الفرد الكائن في جماعة بينما رجل الطبيعة الذى يتحدث عنه روسو شخص لم يعرف بعد الحياة الاجتماعية .

والحالة الاجتماعية تجعل الإنسان خاضعاً لعقله بدلاً من أن كان خاضعاً لغريزته في الحالة الطبيعية والإنسان يفيد من انتقاله إلى الحالة الاجتماعية ميزات كثيرة تعوض ما فقده من تركه لحالة الطبيعة ، فالحياة الاجتماعية تؤدى به إلى استخدام ملكاته العقلية وتنمية هذه الملكات واتساع مداركه وأفق تفكيره كما أنها تسمو بعواطفه وبروحه للدرجة تجعله أحياناً يشكر الظروف التى أدت به إلى الخلاص من حالة الطبيعة إلى الأبد والانتقال إلى الحالة الاجتماعية . ذلك أن هذه الحالة قد حولته من حيوان غبي إلى موجود ذى نشاط ذهنى ، أى حولته من حيوان إلى إنسان .

ثم يعمل روسو حساب الحسائر والمكاسب في الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية ، فالإنسان قد فقد الحرية الطبيعية وحقه المطلق في كل ما يفعل ولكنه كسب الحرية المدنية المحدودة بالإرادة العامة ثم الملكية التى تضمنها له الجماعة ، والحرية الطبيعية ليست إلا استعباداً لأن الإنسان يكون خاضعاً فيها لتواضعه ، أما الحرية المدنية فهى الحرية الحقيقية بمعنى الكلمة لأن الإنسان يخضع فيها لقانون مدنى

كما يقول تشارلس كولي هو الذى ينمى ملوكيات الفرد ويخلق منه إنساناً بمعنى الكلمة .

الجزء الثانى : فى السلطان

إن أول وأهم نتيجة لكل ما تقدم هى أن للإرادة العامة *La volonté générale* وحدها الحق فى قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التى أنشئ من أجلها النظام السياسى وهى الصالح العام . ولما كان السلطان ليس شيئاً آخر إلا اختصاص الإرادة العامة التى — كما سنرى — تمثل إرادة « الأنا الاجتماعية » أو الشخص المعنوى الذى يتكون من مجموع الأفراد ، فإن هذا السلطان لا يمكن التنازل عنه لشخص أو عدة أشخاص . فالإرادة العامة يجب أن تمارس السلطان بنفسها وبدون نواب أو ممثلين ينوبون عن الأفراد أو الشعب الذى هو مصدرها^(١) . ولنفس الأسباب لا يمكن أن ينقسم السلطان إلى أجزاء أو أقسام منفصلة ، لأن الإرادة العامة التى هى مصدر السلطان وممارسه الوحيد ، إما أنها عامة بمعنى الكلمة وحينئذ تكون مصدر القانون ، وإما أنها لا تعبر إلا عن جزء من الشعب وحينئذ لا تكون عامة ولا تكون مصدراً للقانون ، ولما كانت الإرادة العامة واحدة غير متعددة فإن السلطان الذى تمارسه لا يمكن أن ينقسم .^٥

وهنا ينتقد روسو انقسام السلطان إلى سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية قائلاً إن السياسيين لم يستطيعوا قسمة السلطان فى مبدئه فراحوا يقسمونه فى موضوعه فأصبح السلطان أشبه شئ بوجود غريب مكون من أجزاء مختلفة ، أو أشبه شئ برجل ذى عدة أجسام جسم مزود بالعيون وآخر مزود بالأذرع وثالث بالأقدام . . . وهكذا^(٢) .

(١) الفصل الأول .

(٢) الفصل الثانى .

وضعه لنفسه بنفسه . أما عن الملكية فى حالة الطبيعة فكانت قائمة على القوة الجسمية وهذه ليس فيها أى ضمان لبقائها واستمرارها ، أما فى الحالة المدنية فالمجتمع هو ضامناتها وهى لذلك ملكية مستقرة مقدسة . ويتحدث روسو فى الفصل التاسع والآخر من هذا الجزء عن الملكية وكيف أن الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة السياسية قد تنازلوا أيضاً للجماعة عن ملكياتهم أياً كان مصدرها ، فحق الملكية الذى يتمتع به الأفراد على ممتلكاتهم الخاصة خاضع دائماً للمبدأ العام وهو أن الملكية الحقيقية لسلطان الهيئة السياسية فى مجموعه لا للأفراد الذين قد يسمح لهم هذا السلطان بالتمتع وفق قواعد يراها .

ويختتم روسو هذا الجزء قائلاً بأن الحالة الاجتماعية ليس من شأنها أن تقضى على المساواة التى كانت موجودة فى حالة الطبيعة بين الأفراد لأنها قد أحلت المساواة الاجتماعية محل المساواة الطبيعية . ولا شك أن المساواة الاجتماعية قد أدت كذلك إلى القضاء على ما كان موجوداً من حالة عدم المساواة بين الأفراد أحياناً سواء من حيث القوة الجسمية أو المقدرة الذكائية إذ أصبح الكل سواء بفضل العقد الاجتماعى .

وقبل أن ننقل إلى الجزء الثانى تود أن نلفت النظر إلى أن روسو كان يعتقد كأرسطو وعلماء النفس والاجتماع المحدثين أن الإنسان لا تنمو ملكاته الفكرية ومداركه العقلية إلا فى المجتمع وبالمجتمع ، وقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة تلك الملاحظة ، فقد أدت الظروف ببعض الأطفال أن ينشأوا فى أحراش الهند وأستراليا بعيدين عن المجتمع ، وباختبار مستويات ذكاء هؤلاء الأطفال وجد أن مستوياتهم منخفضة جداً وأنهم إلى الحيوانات أقرب منهم إلى الأناسى ، ولذا يطلق عليهم بعض العلماء الأطفال — الذئاب ، أو الأطفال — الجن *Wolf or fairy children* فالمجتمع

ولكن ما هي هذه الإرادة العامة التي هي الممارس الوحيد للسلطان والتي هي مصدر القانون؟^(١) إنها إرادة تتكون في المجتمع عندما يتعلم كل فرد كيف يضحى بمصلحته الفردية في سبيل صالح أسمى وهو الصالح العام ، إذ ينتج حينئذ عن تمسك الأفراد بالصالح العام دون سواء روح عامة تهدف دائماً إلى تحقيق هذا الصالح، وهذه الروح العامة هي الإرادة العامة . ذلك أن أسمى إرادة للإنسان من بين كل ما يريد هي تلك التي تريد أسمى صالح للدولة : «لأنها أهم إرادة» . والإرادة العامة هي «صوت الكل» إذ يعبر عن صالح الكل ، وهي أكبر الإرادات عدلاً ذلك أن كل عمل من الأعمال إنما يتم نتيجة إرادة ولكن إرادة الإنسان في صلاح الدولة وخيرها تعد من الناحية الأخلاقية أسمى إرادة .

والإرادة العامة هي إرادة الأفراد في جملتهم . فروسو قد قال بما سيقول به الفلاسفة الألمان والمدرسة الاجتماعية الفرنسية فيما بعد من أنه تتكون في كل جماعة روح عامة أو عقل جمعي يكون نتيجة لتفاعل عقولهم الفردية بحيث يتكون من هذا التفاعل عقل جديد يختلف عن عقول الأفراد أنفسهم أو هذا العقل الجمعي هو ما سماه روسو «الأنا أو الذات العامة» "Un moi commun" . والجسم السياسي أو الهيئة السياسية له أيضاً من حيث هو كائن أخلاقى إرادته العامة التي تتوحد من «خير إرادات جميع المواطنين» والإرادة العامة ليست إرادة الجميع "La volonté de tous" فهي ليست مجموع هذه الإرادات وإنما هي روح عامة تعبر عن الإرادات الخيرة للأفراد فيما يخص الصالح العام . وهذه الإرادة هي وحدها مصدر القانون وهي وحدها التي تمارس السلطان وتوجه قوى الدولة لأن اختلاف المصالح الخاصة هو

(١) هنا سنضطر إلى الكلام عن الإرادة العامة كما بينها روسو في المقد وفي مؤلفاته الأخرى

الذي جعل من الضرورة إنشاء المجتمعات والانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

وللإرادة العامة السلطة المطلقة على جميع الأفراد ، ولا بد أن تكون ناتجة عنهم مباشرة لا عن ممثلهم فروسو لا يؤمن بالتقابات ولا بالجمعيات ولا بالمجالس النيابية لأن إرادات كل هذه الهيئات إرادات خاصة تقوم بالمناورات ضد بعضها بعض وضد الإرادة العامة^(١) . فالأفراد يجب أن تكون علاقتهم بالدولة علاقة مباشرة ولا تكون بحال ما من خلال تقابات أو جمعيات أو مجالس أو هيئات . وهنا نجد موضوعاً طال النقاش فيه بين علماء الاجتماع والسياسة وهو التساؤل عما إذا كان وجود هيئات متوسطة بين الدولة والأفراد يؤدي إلى مزيد من ضمان الديمقراطية أو بالعكس يؤدي إلى عرقلة الديمقراطية . روسو يرى في هذه الهيئات عائقاً للإرادة العامة عن الظهور بشكل واضح ، ويرى جورفنتش أستاذ الاجتماع بالسوربون أن في مثل هذه الهيئات أكبر ضمان الحرية الفرد بدليل أن الحكام الذين يتبعون سياسة الطغيان يعتمدون أولاً إلى حل مثل هذه الهيئات المتوسطة . أما أرمان كيفلييه ، الذي كان أستاذاً بالسوربون أيضاً ، فيعتقد أن الهيئات المتوسطة التي كانت تنشأ في العصور القديمة على أساس الدم أو الأصل كانت حقاً جمعيات تؤدي إلى الطغيان أما جمعيات اليوم التي تنشأ بشكل حر طليق فهي من أهم وأكبر عوامل ضمان الديمقراطية :

ولقد بالغ روسو في مؤلفاته في تقديس الإرادة العامة حتى كاد يؤهلها لأنها صوت الشعب وصوت الشعب من صوت الله ، إلى حد أن جعل منها أحياناً «ديناً ودنيا» ، تقابل الخارج عليها عقوبة الإعدام كما سنرى . ولكن للسلطان الذي تمارسه الإرادة العامة

حدوداً يجب ألا يتعداها ، لأن كل فرد عندما تنازل
للهيئة الاجتماعية عن حريته وماله إنما كان يهدف إلى
توجيه كل ذلك للصالح العام الذى يعد صالحه هو
فى نفس الوقت ، وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية أو
الشعب ، يجب أن توجه سلطانها إلى كل ما فيه
مصلحة الشعب وكل ما يتمشى مع نصوص العقد
الاجتماعى ، فإذا وجه السلطان إلى غير ذلك لم يكن له
سند مشروع من العقد الاجتماعى ، فالسلطان مثلاً
لا يستطيع أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ القرض بين
المواطنين لأن تحقيق المساواة من الأغراض الهامة التى
عقد العقد من أجل تحقيقها ، وكذلك الاعتداء على
الحريات أو تقييدها بسبب لا يمت للصالح العام
بصلة^(١) ، فالسلطان إذا خرج عن النصوص المتعارف
عليها فى العقد الاجتماعى يكون حينئذ غير معبر عن
الإرادة العامة أو عن الهيئة الاجتماعية .

والإرادة العامة هى المصدر الوحيد للقانون . ذلك
أن العقد الاجتماعى قد أدى إلى وجود الهيئة الاجتماعية
وبذلك تنتهى مهمته وتبدأ مهمة التشريع الذى عليه أن
يمنح الهيئة الاجتماعية الحركة ويعبر عن إرادتها^(٢) . والقانون
عبارة عن علاقة بين الشعب بوصفه صاحب السلطان
وبين الشعب بوصفه خاضعاً للسلطان فى مسألة عامة .
فعندما يقرر الشعب رأياً فى مسألة عامة ، محدداً موقف
السلطان (الشعب بوصفه حاكماً) من الدولة (الشعب
بوصفه خاضعاً للسلطة) ، فإن هذا القرار هو القانون .
فالقانون فى رأى روسو هو ما نطلق عليه اليوم اسم
الدستور ، إذ القانون فى رأيه يجب أن يتناول مسائل
عامة لا تخص هيئة أو طبقة معينة لأنه فى هذه الحالة
الأخيرة لن يكون علاقة الكل مع الكل ، بل سيكون
علاقة الكل مع الجزء أى لا يكون قانوناً . فالمسائل
العامة هى وحدها موضوع القوانين وهى وحدها

الجديرة بأن تشغل بها الإرادة العامة . أما ما نسميه نحن
اليوم بالقوانين المدنية والجنائية والتجارية فهى فى
رأى روسو لا تعد قوانين بل هى مراسيم تدخل فى
اختصاص الحكومة ، وليس لها شرف الانتساب للإرادة
العامة .

ولكن مهمة التشريع فى نظر روسو مهمة ثقيلة
صعبة تستلزم أحياناً عقولاً جبارة ، بل آلهة تستطيع
أن تعرف أحسن القوانين وأنسبها ويحدث دائماً لا سيما
فى بدء تكوين الدول أن يأتى عبقرى ذو عقل جبار
ويشرع للدولة الجديدة مثل سولون وليكرجوس
ويحاول إقناع الأفراد بضرورة الامتثال للقوانين .
ومثل هؤلاء المشرعين لا يجب أن ينظر إليهم على أنهم
أصحاب سلطان أو حكام بل هم مجرد « مقترحين
للقوانين » لأنهم ليسوا الشعب صاحب السلطان الوحيد
وليست إرادتهم إرادة عامة وإن كانوا قد يكونون
معبرين عنها . ومثل هؤلاء المشرعين الذين نجدهم فى
بدء تكوين الدول لا سلطان لهم على الأفراد ولا
يستطيعون إلزام الأفراد باتباع قوانينهم المقترحة ،
ولذلك نجدهم دائماً يلجأون إلى الآلهة يرجونها لكي
توفق أفراد الشعب إلى السير على تلك القوانين^(٣) .

على أن المشرع قبل أن يقترح القوانين يجب عليه
أن يلحظ حالة الشعب الذى يشرع له فهناك شعوب
أقل من غيرها فى استعدادها لتقبل القوانين الجديدة .
فالشعوب « الشائخة » التى رنخت فيها عادات وتقاليدها
تبلورت وجمدت مع الزمن أقل استعداداً لقبول
تشريعات جديدة من غيرها . وأحسن مرحلة للتشريع
هى المرحلة التى يكون فيها الشعب فتياً لم يمض وقت
طويل بعد على تكونه . وعلى المشرع أن يمهّد الشعب
لتشريعاته كما يمهّد المهندس الأرض ويختبرها ويقوى

(١) الفصل الرابع .

(٢) الفصل الخامس والسادس .

(١) الفصل السابع .

أجزاءها الضعيفة قبل أن يقيم البناء عليها كما يجب أن يلاحظ المشرعون أن ما يصلح لشعب قد لا يصلح لآخر فلكل شعب ظروف يجب مراعاتها كما سئى . ولكن يجب أن يفهم دائماً أن المشرع ليس إلا مقترح القوانين التى تخضع لموافقة الإرادة العامة أو رفضها . ولكن كيف يتسنى معرفة هذه الإرادة العامة ؟ يقول روسو إن من الصعب أحياناً معرفتها . كما أنه لم يبين طريقاً مضموناً للوصول إليها ففى بعض الأحيان يقول إن الإرادة العامة هى إرادة أغلبية الشعب ، وهو فى كلامه عن العقد الاجتماعى يشترط أن يبرم العقد بالإجماع ، وأحياناً تكن الإرادة العامة فى شخص المشرع الذى لا يكون فى هذه الحالة — مع ذلك — مزوداً بسيادة الشعب إذ لا يمكن للشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه ، بل إن دور المشرع فى هذه الحالة هو أن يعرف الناس بمصالحهم ويصرهم بأمورهم لكي يتخذوا بشأنها قراراً يعبر عن رأيهم العام . وأحياناً أخرى يقول روسو إن الإرادة العامة تكن فى تغليب الصالح العام على الصالح الخاص وهذا لا يتأتى أحياناً إلا إذا كان الشعب صغيراً ومن ثم يستطيع الأفراد وقت الزوم أن يجمعوا أمرهم على إرادة واحدة ، ولذلك نجد روسو فى كلامه عن الشعب يرى أن المدينة السياسية مثل مدينة جنيف هى المقياس المثالى لحجم الشعب واتساع الدولة . وهو يعتقد أن الحرية وحسن الإرادة والديمقراطية لا تتوفر إلا فى دول صغيرة ويقول « إن سر بوئس الجنس البشرى هو فى كبر أمة واتساع دوله » (١) .

ويجب أن يوفر التشريع فى كل دولة الحرية والمساواة لأن أى استعباد لفرد من أفراد الجماعة من شأنه أن يقلل من قوة الدولة التى تقوم قوتها على مجموع حريات الأفراد . والمساواة ضرورية لأن

الحرية لا يمكن أن تتصور بدونها . ولكن ليس معنى المساواة أن يتساوى كل الأفراد فى مكانتهم الاجتماعية وثروتهم ولكن المساواة تعنى المساواة فى الحقوق والالتزامات . على أن الثروة يجب أن تكون موزعة بحيث لا يكون شخص من الغنى بحيث يستطيع شراء آخر ولا يكون شخص من الفقر بحيث يلجأ لبيع نفسه . وعلى ذلك يعد روسو من أوائل المنادين بتضييق الفوارق بين الطبقات . كما يجب أن يلاحظ المشرع حالة البلد الذى يشرع له فالتشريع قد يلجأ فى بلد ما إلى تشجيع الزراعة وفى آخر بالعكس إلى تشجيع الصناعة والتجارة وفى بلد ثالث إلى تشجيع الفنون والعلوم بحسب ظروف كل بلد وما تقتضيه إليه (٢) .

وأخيراً يقسم روسو فى نهاية هذا الجزء القوانين إلى ثلاث فئات :

١- قوانين سياسية وهى التى تحدد علاقة الدولة من حيث هى هيئة ذات سيادة أو سلطان بالشعب فى جملته من حيث هو مؤلف من مجموع الرعايا الخاضعين للسلطان ، وهى ما نسميها اليوم بالقوانين الدستورية أو القانون العام .

٢- قوانين تحدد علاقة الأفراد بعضهم ببعض أو علاقة كل منهم بالدولة وهى القوانين المدنية .

٣- قوانين تحدد علاقة الفرد بالقانون بحيث يعاقب عقاباً محدداً إذا خرج عليه وتلك هى القوانين الجنائية .

ولكن ثمة فئة رابعة أهم بكثير من هذه الفئات الثلاث ، وهى قوانين غير مكتوبة وإن كانت متقوسة فى صدور الأفراد ويجب مراعاتها وتلك هى العادات والتقاليد والأعراف المستقرة .

ولا يعالج روسو من هذه الفئات إلا الفئة الأولى
وهي القوانين السياسية التي يجعل منها موضوع الجزئين
الثالث والرابع من كتاب العقد .

الجزء الثالث : في الحكومة

والحكومة هي هيئة متوسطة بين الرعايا والسلطان
لكي تتولى تنفيذ القوانين وصيانة الحريات المدنية .
وهي هيئة لا سلطان لها إذ السلطان الوحيد في المجتمع
للشعب وهي مفوضة لتنفيذ القوانين التي تسنها الدولة
ولها أن تتحد « مراسيم » وهي في سبيل تنفيذ القوانين (١)
غير أننا نستطيع أن نجد صوراً مختلفة للحكومات
تختلف من بلد لآخر ، فالسلطان يمكن أن يفوض
الشعب كله أو الجزء الأكبر منه في القيام بمهمة
الحكم (التنفيذ) وهذه الصورة هي ما نسميه باسم
الديمقراطية ، أو يفوض عدداً صغيراً من المواطنين
بالقيام بهذه المهمة وتلك هي الحكومة الأرستقراطية ،
أو يركز الحكم في يد شخص واحد، وتلك هي الحكومة
الملكية . وثمة أشكال أخرى مختلطة ومركبة من هذه
الأشكال السابقة ، ولا شك أن أفضل هذه الأنواع
هي الحكومة الديمقراطية ، ولكن الديمقراطية بمعناها
الكامل لا يمكن أن تتحقق في العالم الإنساني . أما
الأنواع الأخرى من الحكومات فقد تفسد وتتحول
إلى الطغیان ، ولكن لما كان السلطان دائماً من الشعب
والسيادة له ، ولما كانت الحكومة ليست إلا « عميلاً »
للشعب أو مفوضة منه فإن هذا الطغیان لا أساس له من
العقد الاجتماعي ولا من القانون . على أنه يجب أن
نؤكد هنا - فيما يرى روسو - أن شكلاً معيناً من
أشكال الحكم لا يمكن أن يصلح لكل بلد في كل

زمان ومكان ، فالظروف قد تجعل شكلاً معيناً أكثر
ملاءمة من الأشكال الأخرى . (١)

والوسيلة الوحيدة التي تدلنا على أن نوع الحكم
ملائم أو غير ملائم هو الرخاء العام La prospérité
générale . ولكن عند أية حكومة استعداد دائم
نحو الفساد وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على
المصالح العامة ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار .
وما دامت المصالح الخاصة قد غلبت على المصالح
العامة فمعنى هذا أن أساس الهيئة السياسية نفسه قد
انهار وبالتالي تنهار الدولة (٢) . ولكيلا تصل الأمور
بالدولة إلى هذا الحد يجب أن يكثر الشعب من
اجتماعاته ومن مناقشته للأعمال الحكومية ويجب أن
يسهر على صيانة القوانين ولا يستنم للحكومة ، كما
يجب على كل شخص أن يهتم بشئون الحكم في مجتمعه
وأن لا يقف منها موقفاً سلبياً . إن الدولة التي يقول كل
شخص فيها لنفسه « ليس لي شأن بالحكم ورجاله »
لا شك ما لها إلى الزوال والاختفاء (٣) . يجب إذن
ألا يدع الشعب للحكومة أية فرصة للفساد والتحول
عن الاختصاصات المخولة لها فذلك هو الشرط
الأساسي لاستمرار الحكم السليم . ويجب هنا أن نبدد
الزعم الذي أتى على لسان بعض المفكرين من أن
الحكومة نظام قائم على عقد أبرم بين الشعب وبينها ،
إذ لا يوجد إلا عقد واحد وميثاق واحد وهو الميثاق
الذي عقده الشعب مع نفسه للانتقال من حالة الطبيعة
إلى الحالة الاجتماعية ، ووفق هذا العقد لا يستطيع
الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه لأية هيئة .

(١) الفصول من الثاني إلى السابع .

(٢) الفصول من الثامن إلى الحادي عشر .

(٣) الفصول من الثاني عشر إلى الرابع عشر .

(١) الفصل الأول .

وعلى ذلك فلا يمكن أن يوجد مثل هذا العقد بين الحكومة والشعب ، بل الحكومة مجرد هيئة مفوضة من الشعب للقيام بنوع خاص من الأعمال وهى أعمال التنفيذ ويظل الشعب محتفظاً بالتشريع . فتكوين الحكومة أو تفويضها إنما يتم وفق قانون يصدر عن الإرادة العامة ، وليس عن عقد، وأعضاؤها إذن ليسوا سادة للشعب ، بل هم مجرد موظفين يعملون فى خدمة الشعب . ولما كان أساس الحكومة قانوناً يصدر عن الشعب فإن أية حكومة تكون مؤقتة يستطيع الشعب أن يغيرها ، سواء بتغيير أعضائها أو بتغيير شكلها فى أى وقت يراه مناسباً^(١). وهنا نصل إلى الجزء الرابع والأخير .

الجزء الرابع : فى إدارة شئون المدينة

إن الحكم السليم يستند دائماً كما قدمنا على الإرادة العامة التى لا تقوم إلا على الصالح العام، وهى من هذه الوجهة معصومة من الخطأ *infaillible* بمعنى أن الإرادة العامة لا يمكن ، وبحال من الأحوال، أن تتجه إلا إلى الصالح العام ، ولكن ليس معنى هذا أنها لا يفرر بها أحياناً ويصور لها الصالح الخاص على أنه صالح عام فتتجه إليه عن غير تبصر . ولكن تربية الأفراد كفيلة بتكوين إرادات عامة لا يمكن التغير بها أو إيقاعها فى الغش . ولكيلا تقع الإرادة العامة فى الخطأ الذى يصور لها النفع الخاص على أنه عام يجب أن تكون قراراتها (قوانينها) قليلة العدد ، كما يجب ألا تكون القرارات إلا فى المسائل البسيطة الواضحة . فالدولة المثالية عند روسو هى التى لا تحتاج إلا لعدد ضئيل من القوانين الضرورية لحياتها .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الإرادة العامة ؟ السبيل الوحيد هو أن يبدى المواطنون رأيهم فى كل مسألة فى استفتاء حر ، والعقد الاجتماعى هو الحدث الوحيد الذى كان يتطلب الإجماع ، أما القوانين فلا تتطلب فى تقريرها وحتى الإرادة العامة إلا الأغلبية المطلقة ، إذ يجب فى هذه الحالة أن تخضع الأقلية لإرادة الأغلبية .

أما عن تعيين أعضاء الحكومة فهو يتم فى الدول المختلفة بصورتين :

١ - القرعة .

٢ - الاختيار أو الانتخاب .

ونستطيع فيما يرى روسو أن نجمع بين الطريقتين وذلك باللجوء إلى طريقة الانتخاب فى الوظائف التى تحتاج إلى مهارة خاصة كالوظائف العسكرية ، وإلى طريقة القرعة فى الوظائف التى لا تحتاج إلا إلى ذوق سليم ونزاهة وعدل^(٢).

وبعد ذلك يعمد روسو إلى وصف مطول للطريقة التى كان الرومان يعينون بها الموظفين كاجتماع الشعب *comices* لاختيار الحكام والموظفين ، ثم اختيار الأشخاص الذين كان يكمل إليهم الدفاع عن مصالح الشعب *tribunat* أو لاختيار دكتاتور فى الظروف التى لا تحتل السير وفق المبادئ الديمقراطية وتعقيداتها المطولة . ثم يتكلم عن سلطة العادات والتقاليد والأعراف وكيف أنها صورة من صور التعبير عن رأى الشعب وهى بمثابة قوانين غير ملونة ، وهى تتأثر قطعاً بدستور الدولة السياسى ، وبالتشريع السائد ، فإذا فسد التشريع أو انحرف أدى

(١) من الأول لثالث .

(١) الفصول من الخامس عشر إلى الثامن عشر .

ذلك إلى فساد العادات والأعراف وانحرافها ، لذلك كانت الرقابة على العادات والأعراف مفيدة من حيث أنها تستطيع أن تسهم في الحلولة دون انحرافها^(١) ويختتم روسو هذا الجزء من مؤلفه بالحديث عن الدين وعلاقته بالدولة والمجتمع وبين كيف أن الشعوب القديمة كانت تعد الآلهة ملوكاً لها ، فالملك إله والإله ملك وكان نظام الحكم يعتمد على الدين ، وكان لكل دولة دينها وآلهتها بحيث لم يكن من حق إله في مجتمع أن يعتدى على إله آخر في مجتمع آخر ، فالآلهة مستقلة بعضها عن بعض استقلال المجتمعات التي تدين لها ، والحروب السياسية التي كانت تقوم بين الدول كانت أيضاً حروباً دينية وكانت السياسة والدين شيئاً واحداً . . . ثم أتت بعد ذلك الأديان الكبرى ، ومن بينها المسيحية التي تفصل بين العالم المادى والعالم الروحى ، فهى تتعلق بالعالم الروحى ، ولا تشرع للمجتمع السياسى ، فلماذا لا يكون لهذا المجتمع دين سياسى أو مدنى ؟

وينادى روسو بضرورة تكوين دين مدنى يقوم على تقديس العقد الاجتماعى والإرادة العامة . لا بد من وجود دين مدنى يجعل المواطنين يحبون وطنهم ويقدمونه ويتفانون في القيام بواجباتهم والتزاماتهم نحوه . مثل هذا الدين الاجتماعى أو المدنى سيكون مسيطراً على الأفراد بحيث يحملهم على التمسك بالقوانين التي هم مؤلفوها ، ويطردهم من رحمته كل خارج عليها .

٥ - آراء العلماء في كتاب العقد الاجتماعى

تلك هى الأفكار الرئيسية التي يعالجها روسو

(١) الفصل من الرابع السابع .

في كتاب العقد الاجتماعى ، فما هو موقف العلماء منها ؟ يندر أن نجد في تاريخ الفكر الفلسفى والاجتماعى والسياسى مفكراً وقف منه العلماء مواقف متناقضة كروسو . يقول عنه بنجامن كنستان B. Constant « إنه أبشع حليف للطغيان في شتى صورته »^(١) ويقول ديجمى أستاذ القانون العام المشهور « إن روسو يعد أبا للطغيان العقوبى والتحكم القيصرى والموحى بمبادئ الحكم المطلق التي عبر عنها كانت وهيغل »^(٢) ولقد وصف كثير من المؤلفين روسو بأنه كان فردياً في مذهبه إلى جانب كونه طغيانياً فيقول عنه كوبان Cobban « إن فكرة التقدم من الأفكار التي لا يمكن أن نغزوها لروسو ، بينما يذهب هارولد لاسكى إلى رأى مخالف لرأى كوبان على خط مستقيم ، إذ يقول « إن روسو كان يؤمن في حماس بفكرة التقدم »^(٣) . ويعتقد لامنى Lamenaie أن مؤلفات روسو كانت إعلاناً صارخاً « لحرب ضد المجتمع وضد الله »^(٤) . ويعتقد لانسون أن روسو لم يكن فردياً في مذهبه بل إنه انتهى إلى نوع من اشتراكية الدولة يخضع الفرد فيه لسلطة المجموع الذى وهب له نفسه إلى الأبد ، ويضيف إلى ذلك أن روسو قد ترك طابعاً قومياً وأصيلاً في السياسة والتربية وأنه يقف على رأس الطريق الموصلة لكل ما يتمتع به العالم الحديث من نظم ديمقراطية سياسية^(٥) . ويعتقد برجسون أن فلسفة روسو تعد بعد فلسفة ديكرارت أقوى مؤثر في العقلية الإنسانية في العصر الحديث^(٦) .

(١) مبادئ السياسة ، ١٨١٥ .

(٢) روسو وكانت وهيغل ، ١٩١٨ .

(٣) عن : ك. ل. ويبر : الفكر السياسى .

(٤) نفس المرجع السابق .

(٥) ج. لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى ، ١٨٩٤ .

(٦) ويبر : مصدر سبق ذكره .

هذه الفكرة في تثبيت الطغيان باسم الإرادة العامة للشعب .

والسبب الثاني الذي أدى إلى انقسام العلماء في تقديرهم لروسو هو ما بدا من تناقض أحياناً بين أفكاره مثل التناقض الذي أثاره بعض المؤلفين وسبقت الإشارة إليه بين إطراره لحالة الطبيعة ومثال الرجل الطبيعي ، وبين إطراره للرجل الاجتماعي وما زوده به المجتمع من مثاليات أخلاقية وهما مثالان يقف كل منهما على طرف مناقض للآخر . ولقد سبق أن بينا عدم وجود هذا التناقض المزعوم .

ومما أدى أيضاً إلى اختلاف العلماء في تقديرهم لفكر روسو السياسي فكرته عن القانون الذي لا يعدو المبادئ العامة للتشريع أو ما نسميه اليوم المبادئ الدستورية العامة ، وهذا من اختصاص الشعب عن طريق الإرادة العامة ، أما المسائل التفصيلية فن اختصاص الحكومة التي لها كل الحق في أن تتخذ من المراسيم ما تراه لتنفيذ المبادئ العامة وهو بذلك قد أعطى السلطة التنفيذية سلطة جبارة وهي سلطة وضع كل ما نسميه اليوم من القوانين المدنية والتجارية والأحوال الشخصية . . . وهذا يفتح الباب على مصراعيه - فيما يرى كثير من المؤلفين - أمام الحكومة لتستبد بشئون الأفراد . ولكن يجب ألا ننسى أن الحكومة هي مجرد عميل للشعب أو مفوض من الشعب يستطيع أن يغيره في كل وقت ، كما يجب مراقبة هذا العميل حتى لا تتاح له فرصة الانحراف .

ولكن مهما اختلف العلماء في تقديرهم لروسو فانه يعد من أكبر دعاة العصر الحديث إلى الحرية وتخليص المجتمعات من شبح الطغيان السياسي الذي

وهكذا انقسمت آراء العلماء ونشبت ، بعضهم بعده تقديمياً وبعضهم الآخر بعده أبعد ما يكون عن التقدم ، بعضهم يعتقد أنه حليف الطغيان وبعضهم الآخر بعده على رأس المنادين بالنظم الديمقراطية الحديثة ، بعضهم بعده فردياً وبعضهم الآخر بعده اشتراكياً . ولكن هل يرجع اختلاف العلماء في تقديرهم لروسو إلى نقص في أسلوبه في الكتابة ؟ فقد نتصور أن أسلوب روسو في الكتابة غامض وغير واضح إلى الحد الذي يؤدي بالعلماء إلى تفسير مبادئه تفسيرات متضاربة كما رأينا . ولكن من المعروف أن روسو يعد كأديب وككاتب من أبرز الكتاب الفرنسيين وأوضحهم قاطبة من ناحية الأسلوب ، فهو كاتب بارع يجذب القارئ إليه جذباً وينساق أسلوبه لشرح الفكرة بكل بساطة . فما السبب في اختلاف العلماء في تقديرهم لفكره إذن ؟ ذلك كله يرجع إلى مبالغته الشديدة في تقديره للإرادة العامة وجعلها أساساً لكل شيء ، أما إرادات الأفراد من حيث هم فلا قيمة لها إزاء الإرادة العامة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يرسم طريقاً مضموناً للوصول إلى معرفة هذه الإرادة بشكل لا لبس فيه ، فهو مرة يقول إن الإرادة العامة هي رأى الأغلبية وفي كتبه الأخرى يقول إنها الإرادة الإجماعية وأحياناً يقول إن من المستحيل على بني البشر أو على المجتمع أن يصلوا إلى إرادة عامة كاملة وأحياناً يذكر أن كبار المشرعين ولا سيما في الدول الناشئة أو في بلد تكون المجتمعات يعبرون عن الإرادة العامة وأحياناً يقول إنهم مجرد مقترحين للقوانين . هذا التردد أو هذه البلبلة في فكر روسو حول فكرة الإرادة العامة وتعيينها والوصول إليها لا شك من شأنها أن تفتح الباب على مصراعيه أمام السياسيين المحترفين لاستغلال

صافى منه شخصياً ومواطنوه كثيراً . إذ يقول في هذا
الصدد في قصة إلويز الجديدة « إن الإنسان مخلوق بلغ
من النبل حداً يجعل من الصعب استخدامه كأداة
لغيره ، كما يجعل من الصير استخدامه لما يفيد
الآخرين ما لم يكن في هذا فائدته هو أيضاً . ولا
يمكن أن نتصور أن يكون روسو داعية للطغيان في
الوقت الذي كان فيه هو نفسه يقاسى من الطغيان ،
وقد يكفى دليلاً على حسن نيته أن الطبعة الأولى من
العقد الاجتماعي صدرت وعليها صورة تين هوبس
بلا رأس إشارة إلى أن روسو إنما أراد بهذا الكتاب
أن يقطع رأس الطغيان الذي كان تين أو لويثان
هوبس رمزاً له .

ثم مما يثبت أيضاً حسن نية روسو حملته على
نظام الرق وإثباته بالبراهين القانونية أنه نظام غير
مشروع مهما كانت المصادر المؤدية إليه بما في ذلك
الحرب ذاتها ، وإيمانه التام بأن السلطان والسيادة دائماً
للشعب وأن من حق الشعب أن يثور على السلطان
الباغى .

وإذا نحن بحثنا في مبادئ الثورة الفرنسية وهي
الحرية والأخوة والمساواة لوجدناها كلها بارزة في
العقد الاجتماعي ، ولا غرابة في ذلك فإن روسو كان
من مؤلفي القرن الثامن عشر الذين أدت مؤلفاتهم إلى
إلهاب الحساس وإشعال الثورة ، إن لم يكن على رأسهم
جميعاً .



قواعد المنهج في علم الاجتماع لإميل دوركايم

بقلم
الدكتور محمود قاسم

عيد كلية دار العلوم

جورس « الذي ظل صديقاً له . وبعد التخرج في هذه المدرسة سنة ١٨٨٢ ، اشتغل بالتدريس في المدارس الثانوية حتى سنة ١٨٨٧ . ثم سافر إلى ألمانيا في إجازة علمية ، وهناك تتلمذ على أمثال « فاجنر » و « شمولر » و « فونت » ودرس عليهم علم الاجتماع . ولما عاد من ألمانيا خصص جهوده لهذا العلم ، ولا سيما بعد أن أنشأت كلية الآداب كرسيًا لمادة علم الاجتماع وعهدت إليه بلورتها . ولم يكن علم الاجتماع في نظره مجرد نظرية عقيمة : بل كان يرى فيه نوعاً من الفلسفة التي ينبغي أن تساهم في إعادة النظام الاجتماعي في فرنسا التي تدهورت اجتماعياً وسياسياً بسبب هزيمتها في حرب السبعين . فكان يهدف إذن إلى تزويد المجتمع الفرنسي بمبدأ للنظام ونظرية في الأخلاق في نفس الوقت . وقد قال عنه « دافى » : « إن عقيدته كانت تضيء على فكره وحديثه طابعاً حماسياً وقاهرآ يوحي بأنه أحد الملهمين ، كما كان يشعر من يستمع إليه أنه أحد المبشرين بدين جديد . »

وقد أنتج « دوركايم » إنتاجاً متنوعاً في الدراسات الاجتماعية . فله كتاب تقسيم العمل الاجتماعي وهو من أهم كتبه ، والتربية الأخلاقية ، والانتحار ،

إذا كان « أوجست كونت » هو الذي وضع علم الاجتماع ، وأكمل به دائرة المعارف الانسانية ، فإن مفكراً فرنسياً آخر حاول أن يكمل ضروب النقص في مذهب « كونت » بأن يحدد مجال علم الاجتماع ، ويبين طريقه . ويدرس بعض مسائله الخاصة ، ونعني به « إميل دوركايم » رئيس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي . وقد أثرت هذه المدرسة تأثيراً كبيراً في اتجاهات المفكرين من الفرنسيين وغيرهم ، وما زال هناك كثير من الفائدة في الاطلاع على إنتاج دوركايم وتلاميذه .

ولد « إميل دوركايم » في أسرة يهودية بمدينة « إينثال » في شرق فرنسا سنة ١٨٥٨ . وقد أرادت له هذه الأسرة أن ينخرط في سلك رجال الدين اليهودي ، وأراد هو منذ الصغر أن يكون أستاذاً ، فكان له ما أراد وظل كذلك طيلة حياته . فبعد أن أتم دراسته الثانوية في مدينته تقدم لمسابقة الدخول في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، والتحق بها سنة ١٨٧٩ ، وتعلم فيها على كبار الأساتذة « كلميل بوترو » و « فوستل دي كولانج » وقرأ ما كتبه « رينوفيه » ، ثم اطلع ما كتبه « أوجست كونت » ، كما عرف « جان

والصور الأولية للحياة الدينية ، وكتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع وهو الكتاب الذي نقدمه هنا :

وكان « دوركايم » هزيل الجسم كما لو كان أحد الزهاد ، وكانت عيناه تشعان الحماسة وشدة الاقتناع من وراء حاجبين كثين . وقد اضطربت صحته بعد وفاة ابنه ومصرع اثنين من تلاميذه في الحرب وتوفي دوركايم في سنة ١٩١٧ ، وقد أضناه الأسى وإلهاق العمل .

...

يعترف « دوركايم » أن « كونت » سبقه إلى دراسة مشكلة المنهج الذي يجب تطبيقه في دراسة الظواهر الاجتماعية . والحق أن « كونت » أشار في مواطن عديدة إلى ضرورة إنشاء علم خاص بالطبيعة الاجتماعية ، واستخدام المنهج الوضعي أى العلمى في دراستها ، وذلك على غرار العلوم الأساسية التى لم تقدم نقداً هائلاً إلا منذ ارتضت منهجاً يعتمد على الملاحظة والتجربة والفروض ، وهو المنهج الاستقرائى الذى طبقه العرب ، وحدد قواعد « ليكون » فيما بعد . ويرى « دوركايم » أن « هربرت سبنسر » إذا كان قد اهتم بتوضيح المنهج العلمى في دراسة المجتمع ، فإنه لم يأت بجديد ، بل « لم يفعل شيئاً آخر سوى أن غربل بطريقته الجدلية كل ما قاله « كونت » في هذا الصدد ، دون أن يضيف من عنده شيئاً جديداً » .

والواقع أنه ما كان من المستطاع أن يحدد عالم هذا المنهج إلا بعد تطبيقه بالفعل لأن كبار المحررين قد ظهروا قبل أن توجد القواعد العامة لقن التجريب ، كما أن كبار الخطباء سبقوا وضع الرسائل في الخطابة . ولم ينتظر الشعراء أصحاب العروض حتى يعبروا بالشعر عن خلجات نفوسهم ونبضات أرواحهم . ويعتقد « دوركايم » أنه في وضع يفضل به سابقيه .

ذلك أنه يقرر لنا أن دراساته الموضوعية قد كشفت له عن قواعد المنهج الذى يجب أن يطبق في الدراسات الاجتماعية ، حتى تصبح علماً موضوعياً كبقية العلوم الأخرى . وواضح أن « دوركايم » لم يبتكر هذه الفكرة . فقد رأيناها من قبل عند استاذة « أوجست كونت » الذى أراد أن يمد نطاق التفكير الوضعي حتى يمكن الوصول إلى القوانين الثابتة التى تسيطر على الظواهر الاجتماعية في ثباتها وتطورها ، وحتى يتحرر الباحثون من المنهج الميتافيزيقى تحرراً تاماً .

وأيا كان الأمر فإن « دوركايم » يعترف بأن دراساته في تقسيم العمل الاجتماعى وبعض البحوث ، التى لم تكن قد نشرت بعد ، هى التى أوحى إليه باستخلاص القواعد المنهجية التى تتناسب مع طبيعة الظواهر الاجتماعية .

...

وهو يرى في الفصل الأول من الكتاب ضرورة تحديد طبيعة هذه الظواهر قبل الشروع في بيان قواعد المنهج الذى يستخدم في دراستها . وهذا أمر له أهميته الكبرى ، إذ لو لم تكن هناك ظواهر اجتماعية مستقلة عن الظواهر التى يدرسها علم النفس مثلاً ، لما كان ثمة داع إلى إنشاء علم جديد . يكون تكراراً لعلم سابق . لذلك نجد أنه يحرص هنا على تعريف الظاهرة الاجتماعية وبيان خصائصها التى تميزها عن غيرها . فهذه الظاهرة ليست هى كل شئ يحدث في المجتمع ، كما ظن بعض الباحثين ، وإلا لكان النوم والأكل والشرب والتأمل ، بل الهذيان ، ظواهر اجتماعية . فمن الضروري إذن أن توجد طائفة معينة من الظواهر لها خواصها الذاتية التى تجعلها صالحة أن تكون موضوعاً لعلم خاص . وقد ضرب « دوركايم » أمثلة للظواهر الاجتماعية بالواجبات الأخلاقية التى يحددها العرف والقانون ، وبالعقائد والطقوس الدينية ، واللغة والنقود وجميع الوسائل الاقتصادية التى يستعملها المرء في علاقاته

لتجارية، والتقاليد . فكل هذه الأمور ظواهر اجتماعية ؛ لأنها موضوعية ، أى أن لها وجوداً خاصاً خارج شعور لأفراد . لأنها ليست من صنعه ؛ بل هو يتلقاها من المجتمع الذى نشأ فيه ، وليس يمكن أن يقال إنها وليدة التفكير الذاتى ؛ بل الأولى القول بأنها هى التى تلون هذا التفكير لدى مختلف الأفراد بطابع متجانس إلى حد كبير أو قليل ، حسب درجة التقدم التى وصل إليها المجتمع . ويترتب على خاصية الموضوعية خاصية القهر أو الإلزام . فلما كانت الظواهر الاجتماعية ضرورياً من الشعور أو السلوك التى توجد خارج ضمير الفرد فلا بد من أن تفرض نفسها على شعوره وسلوكه . والحق أن الفرد لا يشعر فى كثير من الأحيان بهذا القهر لأنه يستجيب له بحسب العادة ، لكن سرعان ما يفتن إلى سلطان الظواهر الاجتماعية متى حاول الخروج عليه . ويؤكد لنا « دوركايم » أن فكرة القهر لديه ليست فكرة ميتافيزيقية كفكرة المحاكاة التى حاول « تارد » تفسير الظواهر الاجتماعية بها ، وإنما هى إحدى خواص الظواهر الاجتماعية التى تبدو له أكثر ملاءمة لتحديد طبيعة تلك الظواهر .

ولست جميع الظواهر الاجتماعية سواء فى قوة القهر . ولكن لئن اختلف هذا القهر شدة أو ضعفاً فهو موجود دائماً ، ولو لم يشعر المرء به حين يستسلم له . ولا توجد خاصيتنا الموضوعية والقهر فى الظواهر الاجتماعية تامة التكوين فحسب ، كاللغة والدين والاقتصاد والقانون والأخلاق ؛ بل توجدان فى الظواهر التى لم تستقر بعد ، والتى يطلق عليها اسم التيارات الاجتماعية ، كموجات الحماة أو السخط أو الشفقة التى تحتاج إحدى الجماعات فى ظروف عارضة ، وكأنماط الأزياء التى تبدل من موسم إلى آخر . فإن هذه التيارات ليست وليدة التفكير الذاتى . وإذا بدت أنها غير قاهرة فليس الأمر كذلك إلا بحسب الظاهر .

ويكفى فى التأكد من وجود القهر أن يتصدى الفرد لمقاومة مثل هذه التيارات^(١) .

وقد استنبط بعضهم خاصية أخرى ، وهى عموم الظاهرة الاجتماعية . لكن « دوركايم » يرى أن العموم إحدى نتائج القهر . فالظاهرة إنما تصير عامة لأنها تفرض نفسها على الأفراد فى سائر أنحاء المجتمع ، أو فى بعض قطاعاته الخاصة . فليست الظواهر اذن اجتماعية لأنها عامة ؛ بل هى عامة لأنها اجتماعية . وفى بعض الأحيان لا يعبر العموم عن موضوعية ظاهرة ما فى وقت معين ؛ بل قد يستمر بفعل الزمن ، دون أن يعتمد على أساس واقعى من حياة المجتمع ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم الرواسب الاجتماعية .

ولما كانت الظواهر الاجتماعية ذات طبيعة خاصة فمن الضروري أن تختلف عن الصور التى تعكسها فى ضمائر الأفراد . ومن الممكن فعلاً أن تفصل أية ظاهرة اجتماعية عن مظاهرها أو تجسدها الفردية . فمثلاً يحدد لنا علم الإحصاء عدد الزيجات والطلاق والانتحار ، ويعطينا رسوماً بيانية تصدق فى المتوسط إلى حد كبير ، لكنه لا يعين لنا بالدقة الأفراد الذين سيترجون أو يفصلون ، أو ينتحرون . ويرجع ذلك إلى أن كل فرد له ظروفه النفسية الخاصة . ومع هذا فإن هذه التجسيدات الفردية لا تخلو من عنصر اجتماعى ، فهى وسط بين الظواهر الاجتماعية والظواهر السيكولوجية . ومن الممكن أن ينشأ لها علم خاص هو علم النفس الاجتماعى . أما الظواهر الاجتماعية بمعنى الكلمة ، كالعقائد والعادات ، والتقاليد ، والأخلاق الخ فهى تراث إنسانى يفرض نفسه على الأجيال المتعاقبة ، بدلا من أن يقال إن الأفراد هم الذين يخلقونه بدءاً فى كل عصر . وهذا يكشف لنا عن حقيقة هامة ، وهى أن الظواهر الاجتماعية مستقلة عن الصور الفردية التى

(١) أنظر النص الأول .

تشكل بها عند انتشارها في أحد المجتمعات . وهذا كله يهدف « دوركايم » إلى معارضة تلك النظريات التي حاولت إرجاع علم الاجتماع إلى أحد العلوم التي سبقته من حيث النشأة . كعلم الحياة أو علم النفس . وهو حريص على دحض تلك النظريات ؛ إذ لو سلم بها لما أمكنه أن يبرر مشروعية علم الاجتماع الذي بذل « كونت » كل الجهد لإنشائه .

وعلى هذا النحو لا يسلم « دوركايم » بنظرية كل من « سبنسر » و « اسپناس » تلك النظرية التي تماثل بين المجتمع والكائن الحي ، والتي تحاول ، عند « سبنسر » ، أن تطبق قانون الاختيار الطبيعي على مصائر الأمم ، والتي ترجع اختلاف الظواهر الاجتماعية إلى الفروق بين الأجناس . كذلك لا يرتضى رأى « تارد » الذي يقضى بإرجاع الظواهر الاجتماعية إلى عوامل نفسية فردية . وربما عني « دوركايم » بمعارضة « تارد » أكثر مما عني بدحض أية نظرية أخرى . والحق أن « تارد » كان ألد خصومه . وقد ذهب إلى حد القول : إنه من السخف في التفكير أن يقول بعضهم بأن الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد ، أو أنها تخلق في الفضاء ، مع أنه من اليسير أن نفسرها بالحاكاة التي قد تكون محاكاة ابتكار وتجديد ، وقد تكون محاكاة آلية كتقليد المرء لنفسه ، كما يحدث في اكتساب العادات ، أو كتقليد المرء لقرده أسمى منه كتقليد العامة للزعماء . وأيا كان الأمر فإن قوانين علم النفس كافية في تفسير الظواهر الاجتماعية .

لكن « دوركايم » يلح في تأكيد فكرته ، فيقول إن الظواهر الاجتماعية ، وإن كانت نفسية بحسب طبيعتها ، فإنها تختلف تماماً عن الظواهر النفسية الفردية . وقد فسر هذا الاختلاف الجوهرى بأن تركيب الحالات النفسية الفردية يؤدي إلى مركب جديد تختلف خواصه عن خواص العناصر الداخلة فيه ،

كما تختلف خصائص الخلية الحية عن خصائص الجزيئات غير العضوية التي تتألف منها . وقد بلغ من إلحاح « دوركايم » في التفرقة بين الظواهر الاجتماعية والسيكولوجية إلى درجة أنه كاد يجعل الفرد فكرة مجردة ، كما فعل « كونت » من قبل . ويكشف لنا هذا الإلحاح عن تلك النزعة الأخلاقية الإصلاحية التي حاول إخفاءها قدر طاقته . والحق أنه انتهى إلى علم الاجتماع عن طريق علم الأخلاق . ويقول « ريمون آرون » : « إن دوركايم قد وضع حماسه الجدلية كلها لإنشاء فلسفة تكون أساساً لعلم أخلاق وضعي ؛ يفرض قواعده على الأفراد » . ونقول نحن إنه كان تلميذاً أميناً ، في هذه الناحية ، على آراء « كونت » . وإن « ليفي بريل » تلمذ عليه بدوره عند ما وضع كتابه الشهير « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية »^(١) ومهما يكن من أمر فإنه يرى أن الظواهر الاجتماعية نفسية ، ولكن من نوع فريد . وقد حاول إرجاع الظواهر الاجتماعية التي تجسدت مادياً ، إذا صح هذا التعبير ، إلى حالات نفسية من ذلك النوع . فالوحدات الأولية التي يتكون منها المجتمع ، والناحية للورفولوجية الخاصة بالأشكال المادية للمجتمع من طرق مواصلات وأشكال المنازل وطريقة توزيع السكان الخ ، كلها ترجع ، في التحليل الأخير ، إلى ضروب من السلوك أو الشعور أو التفكير . وهكذا ينتهي إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية بأنها ، « كل ضرب من السلوك ، ثابتاً كان أم غير ثابت ، يمكن أن يباشر نوعاً من القهر الخارجى على الأفراد ، أو هي كل سلوك يعم في المجتمع بأسره ، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية » .

(١) قد ترجمنا هذا الكتاب إلى اللغة العربية منذ عدة سنوات .

أما الفصل الثاني وهو من أهم فصول الكتاب فقد خصصه « دوركايم » لبيان القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية . والفكرة هنا تسير في الاتجاه العام لفلسفة « أوجست كونت » الوضعية . فكما أن هذا الأخير ينادى بضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية مجردة من كل تأثير لاهوتي أو ميتافيزيقي ، كذلك يتحدث « دوركايم » عن الآراء الوهمية وغير المخصصة التي صحبت العلوم مرحلة كبيرة في أثناء تطورها . وهو يبرر نشأة هذه الآراء عن الظواهر الطبيعية والكيميائية بنسب الفرد لا يستطيع الحياة وسط الطبيعة دون أن يكون لنفسه فكرة عنها تساعد على تحديد سلوكه . وربما كان الجديد هنا أنه يربط هذه الآراء الوهمية بطريقة التأمل الباطني التي سيطرت على علم النفس إلى عهد قريب . وكأنه يرى في ذلك دليلاً جديداً على ضرورة فصل علم الاجتماع عن علم النفس^(١) ، بل على ضرورة تطبيق المنهج الموضوعي في علم النفس أيضاً . ويعترف « دوركايم » في مقدمة كتابه أن علماء القرن العشرين قد أنشئوا علم نفس « يعتمد على تلك القاعدة الأساسية التي توجب على الباحث أن يدرس الظواهر النفسية من الخارج ، أي على أنها أشياء . أفلا يجب ، من باب أولى ، أن تطبق هذه القاعدة نفسها على الظواهر الاجتماعية ؟ وذلك لأن الشعور الذي يعجز عن معرفة حياته الخاصة لأشد عجزاً عن معرفة هذه الظواهر . »

وبناء على هذه الملاحظات السابقة يحدد لنا دوركايم القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية : فالقاعدة الأولى هي القائلة بأنه يجب على علم الاجتماع أن يتحرر بصفة مطردة من كل فكرة سابقة « وهذه هي قاعدة الشك عند ديكارت » ، وفكرة التحرر من

الأصنام عند « بيكون » . أما القاعدة الثانية فتتلخص في أنه من الواجب أن ينحصر موضوع البحث في طائفة خاصة من الظواهر التي سبق تعريفها ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها ، ومن الواجب أن ينصب نفس البحث على كل الظواهر التي تتوافر فيها شروط ذلك التعريف . وهذه القاعدة خاصة بتصنيف الظواهر الاجتماعية في طوائف متجانسة كظاهرة الجريمة ، والأسرة ، والعشيرة ، والعائلة الأبوية ... الخ . ويقتضي ذلك تحديد المصطلحات العلمية التي تعبر تعبيراً دقيقاً عن طبيعة الظواهر . « ومع وضوح هذه القاعدة فإن العلماء لم يراعوها في دراسة الظواهر الاجتماعية ... فإنه يخل إلى عالم الاجتماع في كثير من الأحيان أنه ليس ثمة فائدة في تعريف هذه الظواهر تعريفاً مبدئياً دقيقاً . هذا إلى أن بعض الباحثين يختار نجبة من الظواهر ويهمل طائفة كبيرة منها . وهذه طريقة مبتورة لأن الحذف يتم هنا بناء على فكرة سابقة . أما القاعدة الثالثة فهي « من الواجب على علم الاجتماع لدى شروعه في دراسة طائفة من الظواهر الاجتماعية أن يبذل جهده في ملاحظة هذه الظواهر ، من الناحية التي تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية » وهذا شرط ضروري حتى يمكن العثور على الصفات الثابتة التي تتيح لنا الكشف عن حقيقة الظواهر ، ومن ثم تسمح لنا بالكشف عن القانون الذي تخضع له^(٢) .

وفي الفصل الثالث من هذا الكتاب يحدد لنا « دوركايم » بعض القواعد الخاصة بالترقية بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعلقة أو المرضية . وهو يطلق الأولى على كل ظاهرة تعم في المجتمعات المتحدة أو المتقاربة في الدرجة ، ولكن بشرط أن يكون وجودها في هذه المجتمعات في مرحلة من

(١) أنظر النص الثالث

(١) أنظر النص الثاني

مراحل تطورها . أما المرضية فهي الظواهر الشاذة التي لا ترتبط بشروط الحياة الاجتماعية . وليس من الضروري أن تكون الظاهرة عامة حتى تكون سليمة ؛ بل هي لا تكون كذلك إلا إذا ارتبطت بالشروط الأساسية للحياة الاجتماعية ، وإلا كانت من الرواسب الاجتماعية ، التي تستمر في القاء بحكم العادة وحدها . « وعندئذ لا تكون الظاهرة سليمة إلا بحسب الظاهر . » كما أن بعض الظواهر التي تبدو شاذة في نظر العامة قد لا تكون كذلك في نظر العالم . وقد ضرب دوركايم لذلك مثالا بظاهرة الجريمة ، فلنأخذ ، وإن بدت شاذة ، إلا أنها ترتبط بشروط الحياة الاجتماعية ، وهي تلاحظ بصفة عامة في معظم المجتمعات التي تنتهي في تطورها إلى نوع معين ؛ بل يمكن القول بأنه مامن مجتمع يخلو من الجريمة . ومن ثم فهي ظاهرة سليمة في حد ذاتها . لكن من الممكن أن تتشكل بصورة شاذة - وهذا هو ما يحدث عندما تزيد نسبة الإجرام زيادة كبيرة . فهذه الزيادة هي الظاهرة الشاذة . ويعترف بعد ذلك بأن الجريمة ظاهرة بغیضة وإن كانت طبيعية في المجتمع . وقد آثم بعض الناس « دوركايم » بأنه يبرر الجريمة لأنه يعدها ظاهرة سليمة ، فقال هو : « لئن صح أن يوجه لنا هذا الاعتراض فإنه اعتراض صيغاني ، وذلك لأنه إذا كان وجود الجرائم في كل المجتمعات ظاهرة سليمة فمن الطبيعي أيضاً أن يعاقب مقترفوها ، .. فإذا أردنا محو الجريمة فلا مناص لنا في هذه الحال من محو القروق الفردية التي توجد بين ضماير الأفراد (١) . » وقد استخلص دوركايم في هذا الفصل قواعد التفرقة بين هذين النوعين من الظواهر وهي :

أولاً : تعد الظاهرة الاجتماعية سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعي معين ، وفي مرحلة معينة من مراحل تطورها إذا تحقق وجودها في أغلب المجتمعات المتحدة

معه في النوع ، وإذا لوحظت هذه المجتمعات في نفس المرحلة المماثلة في أثناء تطورها هي الأخرى .

ثانياً : يمكن التحقق من صدق نتائج القاعدة السابقة ببيان أن عموم الظاهرة في نموذج اجتماعي معين يقوم على أساس من طبيعة الشروط العامة التي تخضع لها الحياة الاجتماعية في هذا النموذج نفسه .

ثالثاً : وهذا التحقق ضروري إذا وجدت هذه الظاهرة في بعض أنواع المجتمعات التي لم تنته بعد من جميع مراحل تطورها

...

(ويبدو أن هذا الفصل إنما قد خصص فعلا لبيان أن الجريمة ظاهرة اجتماعية سليمة ، رغم ما أثاره هذا الرأي من نقاش وجدل . ولذا نرى نحن أن الفصل الثالث قد أقحم هنا ، إلى حد كبير ، على خطوات المنهج الموضوعي ، وإن حاول دوركايم ربطه بالفصل الرابع) .

أما الفصل الرابع فيعالج فيه فكرة تحديد النماذج الاجتماعية في مقابل وجهة نظر المؤرخين والفلاسفة . ذلك أن الأولين يرون أن كل مجتمع من المجتمعات يكون وحدة قائمة بذاتها ، وأنه لا سبيل إلى المقارنة بين هذه المجتمعات ، نظراً لأن لكل شعب سياه الخاصة به . أما الآخرون فهم يذهبون مذهباً متطرفاً عندما يحاولون إدماج هذه المجتمعات الموقفة في الوجود الاجتماعي الحقيقي ، وهو الإنسانية . « ومن ثم فإن المؤرخين يرون أن التاريخ ليس إلا سلسلة متتابعة الحلقات من الحوادث التي لا يتكرر وجودها على نمط واحد . أما الفلاسفة فيقولون إنه لا قيمة ولا أهمية لهذه الحوادث نفسها إلا على أنها أمثلة جزئية تتمثل فيها القوانين العامة التي تخضع لها » ويريد « دوركايم » أن يتخلص من هذا التعارض بين الاتجاهين إذا سلم بوجود مجتمعات هي وسط

(١) انظر ترجمتنا العربية ص ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨

بين المجتمعات التاريخية العديدة وبين المجتمع الإنساني الكلي ، وهو ينقد هنا فكرة « كونت » عن الإنسانية لأنها لا تتفق مع واقع الحياة الاجتماعية ؛ إذ توجد في الواقع نماذج اجتماعية مختلفة لا يمكن إدماجها في مجتمع كلي ، وذلك لأن لكل منها صفاته النوعية الخاصة به . وليس من هدف « دوركايم » أن يدرس التفاصيل كلها في هذه النماذج المختلفة ؛ بل يفضل اختيار بعض الظواهر الحاسمة الفاصلة ؛ إذ لهذه الظواهر قيمتها بصرف النظر عن عددها . وإذا أمكن تصنيف الظواهر على هذا النحو أمكن استخدام هذا التصنيف في تنظيم المعلومات التي نلقاها عن الأجيال السابقة ، وعلى تحصيل المعلومات الجديدة . وتصنيف الأنواع الاجتماعية بناء على طبيعة تركيبها ، هو موضوع ما يطلق عليه « دوركايم » اسم المورفولوجيا الاجتماعية . ويعتقد « دوركايم » أننا إذا اهتدينا إلى أبسط المجتمعات تركيباً أمكننا تصنيف المجتمعات جميعها بناء على الطريقة التي يتبعها هذا المجتمع البسيط عندما يتحد مع مجتمع من نوعه . وأبسط أنواع المجتمعات عنده هو الزمرة Horde وتليه العشيرة ، ولكنها مختلفة على العشيرة بالمعنى المتداول ؛ إذ لا يمكن قسمتها إلى ما هو أبسط منها . ومعنى ذلك أنه يقرر أنه لا وجود للزمرة ؛ وأن وجودها فرضي أكثر من أن يكون واقعياً . ويحدد لنا « دوركايم » القاعدة التي تسيطر على تصنيف المجتمعات بقوله : « يجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات بناء على ما يبدو من درجة تركيبها ، وذلك بأن نتخذ أبسط المجتمعات تركيباً ، أو المجتمع المكون من جزء واحد ، أساساً لهذا التصنيف ، ويجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التي يحتوي عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على وجود اندماج تام أو عدم وجوده بين الطوائف الأولية التي يتركب منها كل نموذج منها .

...

أما الفصل الخامس فهو يعدل الفصل الثاني في أهميته ، وهو يدور الفكرة الرئيسية عند « دوركايم » ؛ إذ لما كانت الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد ويجب أن تدرس على أنها أشياء طبعاً لمنهج علمي موضوعي ، فمن الطبيعي أن يكون تفسيرها علمياً أيضاً . ولن يكون الأمر كذلك إلا إذا فسرت بشيء آخر سوى العوامل النفسية الفردية . ولذا نجد ينقد النظريات السابقة ، ويعيب رأى هؤلاء الذين يعتقدون بإمكان تفسير الظواهر الاجتماعية بناء على الخدمات التي تؤديها . وهذا نوع من التفسير الغائي الذي حاربه « كونت » من قبل ، ومع ذلك فقد ارتضاه عند ما فسر قدرة النوع الإنساني على التقدم بأحد الميول الرئيسية التي تدفع المرء إلى رفع مستواه . كذلك وقع « سبنسر » في هذا الخطأ ، عندما فسر نشأة المجتمع ببعض المزايا التي يؤدي إليها التعاون . وليس معنى ذلك أن « دوركايم » ينكر أن تكون للظواهر الاجتماعية بعض الفوائد أو الغايات ، ولكنه ينكر أن يكون المجتمع قد نشأ بناء على هذا التفكير الغائي . ويجب عدم الخلط بين الأسباب الفعلية الحقيقية التي أدت إلى نشأته وبين الغايات التي ترتبت على هذه النشأة . « فتلاً » إذا أرادت إحدى الحكومات أن تسترد النفوذ الذي لا وجود لها إلا به ، فلا يكفي أن يشعر الناس بهذه الحاجة ؛ بل يجب الاتجاه مباشرة نحو المصادر الوحيدة التي تنبع منها كل أنواع النفوذ ... كذلك يجب أن يصعد المرء بعيداً في سلسلة الأسباب والمسببات حتى يجد نقطة يستطيع أن يتدخل عندها ... « وبالجملية ليس ثمة صلة بين السبب الذي يؤدي إلى وجود الشيء وبين الغاية أو الوظيفة التي يؤديها هذا الشيء . فتلاً لم يفكر الناس في تقسيم العمل حتى يحققوا مزاياه ، لكن قسم العمل لأسباب اجتماعية ، ثم تبينت فائدته ، ففطن الناس إلى أهمية التخصص الدقيق ، وأياً كان الأمر « فلسنا في حاجة إلى الرجوع إلى المذهب الغائي ، ولو رجوعاً جزئياً ، لأننا

لا نرفض الاعتماد أحياناً على بعض الحاجات الاجتماعية في تفسير الظواهر الاجتماعية ، ولكن هذه الحاجات لا تستطيع التأثير في التطور الاجتماعي إلا إذا كانت تخضع هي الأخرى لقانون التطور . وكيف يمكن التفسير بالغايات ، وغايات الأفراد متضاربة ولا يمكن أن تؤدي إلا إلى نتائج متضاربة ؟ . ولو كان حقاً أن التطور التاريخي لا يوجد إلا بتحقيق بعض الغايات التي يشعر بها الناس شعوراً غامضاً أو واضحاً لوجب أن تبدو الظواهر الاجتماعية بصورة لا حصر لها ... ولكن الحقيقة عكس ذلك . فالقاعدة الأولى هنا تنحصر في ضرورة التفرقة بين سبب الظاهرة ونتيجتها أو غايتها . ولن يستطيع المرء أن يهتدى إلى حقيقة النتيجة أو الوظيفة إلا إذا استطاع الوقوف من قبل على سبب وجودها .

ثم يقرر « دوركايم » أن التفسير الغائي يرتبط إلى جانب ذلك بفكرة خاطئة . فهو يعتمد على أسس نفسية ، مع أننا نعلم من قبل أن الحياة النفسية الفردية ليست منبعاً للظواهر الاجتماعية ، ومن ثم لا تصلح لتفسيرها ، لأن التفسير ينحصر في معرفة الأسباب الحقيقية . وقد أخطأ « كونت » عندما سار تطور الإنسانية بفكرة التقدم التي ترجع إلى عامل نفسي . وبالمثل لم يوفق سبنسر عندما وجود الظواهر الاجتماعية بالبيئة الطبيعية والتركيب العضوي النفسي لدى الفرد ؛ إذ يرجع ذلك إلى القول بأن رغبة الأفراد في تحقيق طبيعتهم الإنسانية هي السبب في نشأة المجتمع . وهذا تفسير نفسي وغائي في آن واحد . وقد تبع الناس عادة هذا الاتجاه الخاطيء ، ففسروا نظام الأسرة بوجود العواطف التي يكنها الآباء للأبناء ، ويشعر بها الأبناء تجاه الآباء .

ويرى « دوركايم » أن تفسير الظواهر الاجتماعية على هذا النحو كفيلاً بتشويه طبيعتها ؛ إذ فيه قضاء على أهم خصائص الظاهرة الاجتماعية . وهي خاصية القهر . لكن إذا نحينا التفسير النفسي فإلى أي عامل

نلجأ إذن ؟ ليس من سبيل إلى تفسير إلا بالمجتمع نفسه . وهنا يعود « دوركايم » إلى فكرة المركب التي تختلف خواصه عن خواص العناصر التي يتألف منها . إن الأسباب الحقيقية التي تفسر طبيعة الظواهر الاجتماعية لا يمكن الكشف عنها إلا بدراسة الشخصية النفسية الجديدة التي تنجم عن اتحاد ضمائر الأفراد^(١) .

وإذن فالقواعد التي يجب اتباعها في تفسير الظواهر الاجتماعية تلتخص على النحو الآتي :
« يجب البحث عن السبب في وجود إحدى الظواهر الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السابقة لها ، لا بين الحالات النفسية التي تمر بشعور الفرد » ويمكن إكمال هذه القاعدة بما يأتي : « يجب البحث دائماً عن الوظيفة التي تؤديها الظاهرة عن طريق دراستنا للصلة التي تربط هذه الظاهرة بإحدى الغايات الاجتماعية » . ولما تجاهل علماء الاجتماع هذه القاعدة غلب الطابع الشخصي على نظرياتهم مما دعا إلى بعث الريية لدى المؤرخين حيال علم الاجتماع . وإذا كان « دوركايم » لا يريد تفسير الظواهر الاجتماعية بعوامل سيكولوجية فليس معنى ذلك أنه يحرم على علم الاجتماع أنه يدرس الظواهر النفسية الفردية ؛ بل يرى على العكس من ذلك « أن حاجة عالم الاجتماع إلى ثقافة سيكولوجية (نفسية) أكثر من حاجته إلى ثقافة بيولوجية ، ولكن لن تكون هذه الثقافة النفسية مجدية إلا إذا تجاوزت نطاقها ؛ وأكملها بثقافة اجتماعية بمعنى الكلمة » .

أما الفصل السادس والأخير فهو خاص ببيان القواعد الخاصة بإقامة البراهين ؛ أي بالمرحلة الأخيرة في المنهج العلمي^(٢) ، تلك التي نطلق عليها اسم مرحلة

(١) انظر النص الرابع وانظر ترجمتنا العربية لقواعد المنهج ص ٢٥٦ .
(٢) انظر الفصل السادس من كتابنا المنطق الحديث ومنهج البحث .

تحقيق الفروض . ونلاحظ أن دوركايم أغفل التعرض
لمرحلة الفرض في المنهج الاجتماعي ، ولعله متأثر هنا
بعداء « كونت » للفروض في المرحلة الثانية من حياته
العلمية . ومن المعلوم أن طرق البرهان في المنهج العلمي هي
طريق الاتفاق ، وطريقة الاختلاف وطريقة التفسير النسبي
وطريقة البوائى . وأفضل الطرق في نظر « دوركايم »
هي طريقة التغير النسبى التى يجب إكمالها بالطريقة
التاريخية . أما طريقة البوائى فلا يمكن استخدامها
في دراسة الظواهر الاجتماعية ؛ إذ أنها تستخدم
فقط في العلوم التى قطعت شوطاً كبيراً في الكشف
عن القوانين ، وهذا ما لم يتم بعد في علم الاجتماع . وقد
بين « دوركايم » الصعوبات التى تعترض تطبيق كل
من طريقة الاتفاق وطريقة الاختلاف « ففى الواقع
تقوم كل من هاتين الطريقتين على أساس الفرض الآتى :
وهو أن جميع الحالات التى يقارن بينها المرء تتفق أو
تختلف من جميع الجهات ما عدا جهة واحدة فقط »
وهذا ليس بالأمر الأكيد في علم الاجتماع على الأقل .
أما طريقة التغير النسبى فيكفى فيها أن نقارن بين التغيرات
التي تمر بها ظاهرتان للوقوف على العلاقة السببية بينهما
وهي لا نوقفنا على هذه العلاقات من الخارج بل من
الداخل ؛ لأنها ترينا أن كلتا الظاهرتين تتأثر بالأخرى .
« وهناك سبب آخر كانت من أجله طريقة التغير النسبى
أفضل الطرق ... ففى الواقع لا يمكن استخدام الطرق
الأخرى استخداماً مجدياً ... إلا بشرط أن يكون عدد
الظواهر التى يقارن الباحث بينها كبيراً جداً . فلن
عجز المرء عن الاهتمام إلى مجتمعين مختلفان أو يتفقان
في جميع الوجوه ما عدا وجهاً واحداً فإنه يستطيع
أن يتحقق على الأقل من أن ظاهرتين من الظواهر
توجدان معا أو يتنافى وجودهما بصفة عامة جداً .
ومنى برهن المرء على أن ظاهرتين من الظواهر تتغيران
تغيراً نسبياً في عدد من الحالات استطاع التأكد حينئذ

من أنه يوجد وجهاً لوجه مع أحد القوانين (١) وهكذا
يمكن تحديد قواعد البرهان على النحو الآتى :
لن نستطيع المرء تفسير أية ظاهرة اجتماعية معقدة
بعض الشيء إلا بشرط أن يتبع بملاحظته جميع
مراحل التطور التى تمر بها الظاهرة في جميع الأنواع
الاجتماعية . ويمكن إصابة هذا الهدف بأن نلاحظ
المجتمعات التى نقارن بينها في مرحلة مشتركة من مراحل
تطورها . وهكذا نحكم بتقديم الظاهرة أو يتقهقرها أو
يبقائها على حالها الأولى ، تبعاً لما يعتورها من قوة
أو ضعف في أثناء وجودها في كل مجتمع من هذه
المجتمعات .

ذلك هو المنهج الذى ارتضاه دوركايم في دراسة
الظواهر الاجتماعية ، وحاول أن يحدد مراحلها على
غرار المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية ، وما زال هذا
المنهج صادقاً في عمومها ، وإن كانت الدراسات الاجتماعية
أخذت فيما بعد تصطبغ أساليب منهجية جديدة أكثر
تحديداً وأكثر ملاءمة لطبيعة الظواهر الاجتماعية .
وفما يلي بعض النصوص التى ترتبط بالأفكار
الرئيسية في كتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع .

١ - الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد (٢)

« لاشك اليوم في أن الغالبية الكبرى من آرائنا وميولنا
ليست من صنعنا ، وإنما تأتينا من الخارج . ولذا
فليس من الممكن أن تصبح هذه الأمور جزءاً من
شعورتنا الداخلى إلا بشرط أن تفرض نفسها علينا

(١) انظر ترجمتنا العربية من ٢٦٣ و ٢٦٢

(٢) قواعد المنهج - الطبعة العربية ترجمة د . محمود قاسم

صفحات ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ .

فرضاً ... ولكن لما كانت الأمثلة التي سبق ذكرها (ونعني بها القواعد القانونية والحلقية والعقائد الدينية والنظم الاقتصادية الخ) تنحصر جميعها في بعض العقائد والعادات تامة التكوين فقد يعتقد بعضهم ، تبعاً لذلك ، أن الظاهرة الاجتماعية لا توجد إلا إذا كانت تامة التكوين محددة الأوضاع . لكن هناك بعض الظواهر الأخرى التي تمتاز بنفس الخواص ، أي بأن لها وجوداً واقعياً ، وبأنها تسيطر على الفرد ، وإن لم تتخذ لنفسها صوراً ثابتة محددة ، وهي الظواهر التي يطلق عليها الناس اسم التيارات الاجتماعية ... حقاً إنه من الجائز ألا أشعر بالضغط الذي تباشره على هذه التيارات في حال ما إذا تركت نفسى لها دون مقاومة . لكن هذا الضغط يبدو بأجلى مظاهره إذا حاولت الوقوف في وجه هذه التيارات .

وإذا أكدّ القهر الاجتماعي وجوده بمثل هذه القوة في حال المقاومة فذلك دليل على أنه يوجد في حال عدم المقاومة بصفة لا شعورية . ومن ثم فنحن ضحية هذا الوهم الذي يدعونا إلى اعتقاد أننا نساهم بنصيب في خلق تلك الظواهر التي تفرض نفسها علينا من الخارج . ولكن لئن رضينا بدفع التيارات الاجتماعية لنا فليس هذا الرضا سبباً في القضاء عليها ، حتى لو استطاع أن يخفى عنا قوة دفعها لنا . ومن قبيل ذلك أن الهواء يظل ثقيل الضغط ، وإن لم نشعر بثقله ، ولو فرضنا أننا ساهمنا ، مختارين ، في خلق بعض الانفعالات الاجتماعية فإن الحالة النفسية التي نشعر بها في هذه الحال تختلف عما نشعر به إذا كنا منفردين . ومن جهة أخرى نستطيع تأكيد تعريفنا للظاهرة الاجتماعية بتجربة عظيمة الدلالة فإنه يكفي أن نلاحظ الطريقة التي تتبع في تربية الصغار :

إن جميع أنواع التربية تنحصر في ذلك المجهود المتواصل الذي نرى به إلى أخذ الطفل بألوان من

الفكر والعاطفة والسلوك التي ما كان يستطيع الوصول إليها لو ترك وشأنه ... ومن ثم يمكننا أن ننظر إلى هذه الأساليب على أنها صورة مصغرة للطريقة التي نشأ عليها هذا الكائن الاجتماعي في مختلف مراحل حياته . ذلك بأن الضغط الذي يعانيه الطفل في كل لحظة من لحظات حياته ما هو إلا ضغط البيئة الاجتماعية التي تحاول أن تطبعه بطابعها الخاص ، والتي تتخذ الآباء والمربين ممثلين ووسطاء لها . وعلى ذلك فليست صفة العموم بالخاصية التي يمكن استخدامها في تعريف الظواهر الاجتماعية . ذلك لأن الفكرة التي توجد بعينها في شعور كل فرد ليست ظاهرة اجتماعية ، كما أن الحركة التي يقوم بها كل عضو من أعضاء المجتمع ليست هي الأخرى بظاهرة اجتماعية ، رغم عموم كل منهما ... »

٢ - ضرورة التخلص من الآراء الوهمية المرتبطة بالظواهر الاجتماعية^(١)

إن المرء لا يستطيع أن يحيا وسط الأشياء الطبيعية دون أن يكون لنفسها بعض الأفكار التي تساعده على تحديد سلوكه تجاهها . ولكن لما كانت هذه الأفكار أقرب إلينا من الحقائق الخارجية التي تعبر عنها وأسهل تناولا منها فلذا نميل ... إلى الاستعاضة بها عن تلك الحقائق ... وفي مثل هذه الحال نكتفى باحتضار معاني الأشياء في شعورنا لكي نحلها أو نؤلف بينها ، وذلك بدل أن نتجه إلى الأشياء نفسها لكي نلاحظها ونصنفها ونقارن بينها ... ومن الواضح أن هذه الطريقة لا يمكن أن تقضي إلى نتائج موضوعية ، وذلك لأن هذه المعاني ... لا تقوم بحال ما مقام الأشياء نفسها ... ولذا فإن المعاني التي تنشأ على هذا النحو

(١) قواعد المنهج في علم الاجتماع - الترجمة العربية من صفحات ٧٠ إلى ٩٥ .

لا تكون دقيقة من الناحية العملية إلا على وجه التقريب ... ولكن كثيراً ما تجمع هذه المعاني بين الخطر وبين عدم المطابقة للواقع ، ومهما افتن المرء في طريقة التأليف بين هذه المعاني فلن يصل أبداً إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها الكائنات الحقيقية ، بل يمكن القول بأن هذه المعاني تعد ، على عكس ذلك حججاً يسدل بين الحقيقة وبيننا ... وقد أشار بـيكون إلى أن هذه المعاني توجد في المرحلة الأولى لكل علم من العلوم ، حيث تختص لنفسها مكان الظواهر ... فإذا كانت هذه هي نشأة العلوم الطبيعية أفلا يجب بالأولى أن يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع ، لأن الناس لم ينتظروا نشأة هذا العلم حتى يكونوا لأنفسهم فكرة عامة عن القانون أو الأخلاق أو الأسرة أو الدولة أو المجتمع ، وكيف لم أن ينتظروا وما كانوا يستطيعون الحياة دون أن يكونوا لأنفسهم هذه الفكرة ؟ ... ولا توجد هذه المعاني المبتذلة عند نشأة العلم فحسب ؛ بل توجد أيضاً في كل لحظة من لحظات تفكيرنا . فكان ينبغي لنا حينئذ أن نمتنع عن استخدام مثل هذه الألفاظ امتناعاً باتاً ما دامت المعاني التي تعبر عنها لم تنشأ بطريقة علمية سليمة . ومع ذلك فإن الألفاظ التي تستخدم في التعبير عن هذه المعاني تتردد في مناقشات علماء الاجتماع . ويستخدم المرء عادة هذه الألفاظ واثقاً من أنها تعبر عن أشياء معلومة تمام العلم ومحددة تمام التحديد ، مع أنها لا تثير في شعوره سوى بعض المعاني الغامضة ... وما برحت هذه الطريقة التي تعتمد على التفكير الخيالي الأجوف كثيرة الاستعمال في فروع علم الاجتماع الخاصة . ويبدو ذلك واضحاً جداً في علم الأخلاق ... فمن الواجب أن ينتقل الباحث ... من مرحلة النظر الشخصي ... إلى مرحلة النظر الموضوعي ولكن نرى أن الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية أسهل تحقيقاً في علم الاجتماع منه في علم النفس ؛ وذلك لأن

الظواهر النفسية تبدو للملاحظتنا على أنها أشياء داخلية بطبيعتها ... وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية ، وذلك لأنها تنطوي ، بصفة مباشرة وطبيعية جداً ، على خواص الأشياء الخارجية . فإن القانون يوجد مدوناً في مجموعاته الخاصة به ، كما أن حوادث الحياة اليومية توجد مسجلة في أرقام جداول الإحصاء ...

٢ — القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية (١)

هناك بعض الأسباب التي تجعل التحرر من سيطرة الأفكار الشائعة في علم الاجتماع غاية في العسر . ذلك بأن العاطفة كثيراً ما تساهم في الأخذ بناصر هذه الأفكار . فلما نشيع لمعتقداتنا الدينية ولعاداتنا الخلقية أكثر من تشيعنا للظواهر الطبيعية . وهكذا يؤثر هذا الطابع العاطفي في كيفية فهمنا للظواهر الاجتماعية ، وعلى الطريقة التي تتبعها في تفسير هذه الظواهر .. ذلك أن كل رأى يعارض تلك الأفكار يعد عدواً لها ، ويعامل معاملة العدو . وإذا أرادت العاطفة تبرير موقفها من هذا الرأى فليس من العسير أن نجد حججاً لا يلقى المرء مشقة في الاعتراف بأنها دامغة . أضف إلى ذلك أن هذه الآراء قد تبلغ درجة قصوى من النفوذ فلا تسمح بأن توضع موضعاً للمناقشة العلمية .. فمن قبيل ذلك أن بعض ذوى الحساسية المفرطة يحكمون على كل باحث يحاول دراسة الأخلاق دراسة موضوعية ، وعلى أنها أشياء خارجية ، بأنه إنسان مجرد من كل عاطفة خلقية . وهم في ذلك كالعامّة التي تحكم على مشرح الأجساد بأنه مجرد من كل عاطفة إنسانية .. إن العاطفة أحد الموضوعات التي يدرسها العلم ، ولكنها ليست مقياساً للحقيقة العلمية . هذا ، وليس هناك علم إلا واجه

(١) قواعد المنهج في علم الاجتماع ترجمتنا العربية من ص ٩٨

٤ — تفسير الظواهر الاجتماعية^(١)

« إن الطريقة التي يتبعها علماء الاجتماع بصفة عامة في تفسير الظواهر ... طريقة غائية ونفسية في آن واحد ... ففي الواقع إذا لم يكن المجتمع شيئاً آخر سوى مجموعة الوسائل التي يحددها الناس لتحقيق غايات معينة فليس من الممكن إلا أن تكون هذه الغايات فردية ، وذلك لأنه لا يمكن أن يسبق المجتمع إلا بالأفراد ... وإذا لم يحتو المجتمع من جهة أخرى إلا على ضمائر الأفراد أصبحت هذه الضمائر منبعاً لكل تطور اجتماعي . وحينئذ لا بد أن تكون القوانين الاجتماعية ثمة للقوانين شديدة العموم التي ينطوي عليها علم النفس ولكن ليس من الممكن تطبيق هذه الطريقة على الظواهر الاجتماعية اللهم إلا إذا شوهنا طبيعتها ، ! ويكفي في البرهنة على ذلك أن نعود إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية . فلما كانت الخاصة الجوهرية التي تمتاز بها هذه الظواهر تنحصر في القيام بضغط خارجي على ضمائر الأفراد كان ذلك دليلاً على أنها ليست وليدة هذه الضمائر . وعلى ذلك فليس علم الاجتماع تكلمة لعلم النفس ... إن الطريقة التي تتبعها الجماعة في التفكير والشعور والعمل تختلف تماماً عن الطريقة التي يسلكها أفراد هذه الجماعة إذا وجد كل منهم على حدة . ولذا متى اتخذ الباحث هؤلاء الأفراد نقطة بدء للدراسة الظواهر الاجتماعية فسيعجز عن فهم شيء ما عن حقيقتها .

إننا لانستطيع في الواقع ، مهما صعدنا في مجاهل التاريخ ، أن نجد ظاهرة أشد قهراً من ظاهرة الاجتماع ، وذلك لأن هذه الظاهرة مصير جميع ألوان القهر الأخرى ، فإني مضطر بسبب مولدى إلى الانتماء إلى شعب معين . وقد يقول بعض الناس إننى أرتضى هذا القهر عندما أبلغ سن الرشد ... لأننى

مقاومة من هذا القبيل في مراحله الأولى . فقد أتى حين من الدهر لاقت فيه العلوم الطبيعية مقاومة عنيفة من قبل العواطف الإنسانية التي كانت تمس الظواهر الطبيعية ... أما وقد نحررت العلوم ، واحداً بعد آخر ، من سيطرة تلك الفكرة الشائعة فإنه يحق لنا الاعتقاد أنها ستختفى في نهاية الأمر من علم الاجتماع أيضاً .

إن كل بحث علمي يدور حول طائفة معينة من الظواهر التي تتحقق فيها شروط تعريف معين .. ولما كان هذا التعريف المبدئي الموضوع الأساسي لكل علم فإن هذا الموضوع يختلف باختلاف الطريقة التي يتبعها المرء في هذا التعريف .. ومن البديهي أن هذا التعريف لن يكون مطابقاً للواقع إلا بشرط أن يعبر عن الظواهر الموجودة بالفعل مستعيناً على ذلك بخواصها الذاتية ، لا بوجهة نظر فلسفية .. ومن الواجب أن يعتمد الباحث على الخواص الخارجية (للظواهر) لكي يهتدى إلى العناصر الذي يتألف منها التعريف المبدئي الأساسي سالف الذكر .. ومن الواجب أن تكون الخواص الخارجية ، التي يستعين بها العالم على تحديد موضوع بحثه ، أقرب ما يمكن إلى الواقع . ويمكننا القول بأن الظواهر الاجتماعية كلما جردت من الصور الفردية التي تتشكل بها استطاع الباحث إدراكها بحسب ما توجد عليه في حقيقة الأمر .. ولا بد له من أن يبدأ دراسته للعالم الاجتماعي من تلك النواحي التي تسمح بطبيعتها بالدراسة العلمية الصحيحة . وهذا هو الشرط الضروري الذي سيمكننا فيما بعد من التقدم في أبحاثنا ، ومن تضيق الخناق ، شيئاً فشيئاً ، على تلك الحقيقة الاجتماعية التي تكاد تفر من البنان ، والتي قد لا يستطيع العقل الإنساني إدراكها تمام الإدراك .

(١) انظر ترجمتنا العربية لقواعد المنهج صفحات ٢٠٥-٢١٦

أواصل الحيسة في وطني . ولكن ما أهمية ذلك ؟
إن هذا الرضا لا يجرد هذا الواجب من طابعه
الإجباري : لأن القهر الذي نرتضيه . ونحتمل وطأته
دون تذمر ، ظل قهراً على الرغم من رضائنا به .
ومن جهة أخرى فما قيمة هذا الرضا ؟ انه رضا
بالإكراه قبل كل شيء ، لأننا لا نستطيع ، في الغالبية
الكبرى من الأحوال ، التخلص من جنسيتنا أديباً أو
مادياً . فإن الناس ينظرون ، بصفة عامة ، إلى تغيير
الجنسية كما لو كان تغييراً للعقيدة الدينية . أضف
إلى ذلك أن الرضا لا ينصب على الزمن الماضي الذي
ما كان من الممكن أن يكون موضعاً للرضا ، وذلك
على الرغم من أن الماضي هو الذي يحدد اختيارنا في

الوقت الحاضر . فأنا لم اخترع نوع التربية التي
تلقيتها . ومع ذلك فهذه التربية هي التي تجبرني
أكثر من أي عامل آخر على البقاء في وطني : وأخيراً
لا يمكن أن يكون لهذا الرضا قيمة معنوية بالنسبة
إلى المستقبل . وذلك لأننا نجهله . فأنا أجهل كل
الواجبات التي يمكن أن أكلف بأدائها يوماً ما ...
فكيف يمكنني إذن أن أوافق عليها قبل أن تفرض
علي ؟ لكننا قد بينا فيما سبق أن مصدر جميع أنواع
القهر يوجد خارج شعور الفرد . وحينئذ فإذا لم
نعتمد إلا على الظاهرة التاريخية وحدها وجدنا أن
ظاهرة الاجتماع تنطوي على نفس خواص الظواهر
الأخرى . ولإذن لا بد من تفسيرها بنفس الطريقة . »



المحاورث الثلاث بين هيلاس وفيلونوس بيجورج باركلي

بقلم

الكتوريجيى قهوبى

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

حياة باركلي ومؤلفاته

ولد جورج باركلي بأيرلندا في إقليم كيلكيني Kilkenny ، يوم ١٢ مارس عام ١٦٨٥ . وكان جورج الابن الأكبر لأبيه ، ولیم باركلي ، الذى أنجب ستة أطفال . وتابع جورج دراسته الابتدائية والثانوية في مدينة كيلكيني . ثم سافر إلى دبلن ، عاصمة أيرلندا ، حيث التحق بكلية الثايت في ٢١ مارس سنة ١٧٠٠ ، وهو في الخامسة عشر من عمره . وحصل منها على الليسانس عام ١٧٠٤ ، ثم على درجة الماجستير عام ١٧٠٧ . وأخذ في تدوين يومياته التى نشرت فيما بعد تحت عنوان « كتاب الجماهير » The Commonplace Book بين عامي ١٧٠٥ . ١٧٠٧ . وكان فريزر A. C. Fraser أول من نشر هذه اليوميات أو المذكرات عام ١٨٧١ في الجزء الرابع من طبعته لمؤلفات باركلي . ونشرها مرة أخرى لوس A. A. Luce عام ١٩٤٤ تحت اسم « تعليقات فلسفية » Philosophical Commentaries . وفي هذه اليوميات يحدد لنا باركلي موقفه الفلسفى على النحو التالى : « كنت أنحاز بطبيعتى إلى كل ما ورد في

الكتاب المقدس ، وإلى ما كان متفقاً مع الرأى الشائع . وكنت أقف في جميع أمورى إلى جانب العامة . وأنا أعلم أن هناك عدداً كبيراً من الناس لن يعجبهم منى هذا الموقف . ولكنى مع ذلك أفضل وأتوقع أن تقف إلى جانبي كل هذه العقول التى لم يرهقها العمل الذهني ، ويفسدها جنون البحث » .

أصبح باركلي قسيساً رسمياً عام ١٧٠٩ ، أى عندما بلغ من العمر ٢٤ عاماً . وفي هذا العام نفسه كتب أول كتاب فلسفى له ، وهو « نحو نظرية جديدة في الإبصار » An Essay Towards a New Theory of Vision . وقد ذهب في هذا الكتاب إلى أن رؤية الإنسان للمسافة أو رؤيته للأشياء التى تقع على بعد منه لا يتوقف على حاسة البصر ، بل على حاسة اللمس . ومعنى ذلك أن إدراكنا للامتداد لا يتم عن طريق البصر أو أن إدراكنا للوجود الخارجى للأشياء لا يرجع إلى حاسة البصر . وكان هذا القول مقدمة لإلغاء الوجود الخارجى للأشياء ، وحصر وجودها في مجرد إدراكها الحسى أو الذاتى .

وأُتبع هذا عام ١٧١٠ بكتابه الرئيسى « رسالة في مبادئ المعرفة البشرية » A Treatise Concerning

بعد ذلك لم يكن لها من الأهمية ما لهذه المؤلفات .
الأمر الذى يدل على عبقرية باركلي المبكرة .
وما إن حل عام ١٧١٣ حتى كان باركلي قد
سَمَّ حياته الجامعية في مدينة دبلن « فرحل إلى لندن » .
ومعه مسودات كتاب « المحاورات » ليطبعه هناك .
وليتصل بالوسط الإنجليزي في العاصمة . فتقدم إلى
البلاط ، وعرفه الساسة والوزراء . واستطاع أن
يحصل على وظيفة واعظ كنيسة أحد اللوردات وهو
لورد « بيتر بارو » وأخذ بعد ذلك نجمه في الظهور
نتيجة لتعرفه بأعضاء حزب المحافظين .

ولكن سرعان ما أحس باركلي بحاجته إلى
الابتعاد عن المجتمع الإنجليزي الفاسد . ففكر جدياً في
السفر إلى الخارج . وأتيحت له الفرصة في نفس السنة
التي وصل فيها إلى لندن أى في عام ١٧١٣ . فسافر
مع اللورد « بيتر بارو » ، كواعظ خاص له ، إلى
إيطاليا . ولكنه ما لبث أن عاد إلى لندن عام ١٧١٤ .
وعاود السفر مرة أخرى إلى إيطاليا عام ١٧١٦ بصفته
مدرساً خاصاً لابن أحد أثرياء الإنجليز . وفي هذه
الرحلة الثانية عرج على باريس حيث التقى بملبرانش .
ويقال إن المقابلة بين الفيلسوفين لم تكن مرضية . وبعد
أن طوف باركلي بجنوب إيطاليا وجزيرة صقلية دارساً
لأخلاق البشر ومقارناً بين أخلاق الإنجليز والإيطاليين
عاد إلى إنجلترا في أواخر عام ١٧٢٠ ، مزوداً
بمعلومات وخبرات كثيرة تتعلق بعادات البلاد التي
زارها . وقد ظهر أثر هذا كله بوضوح في الرسالة
التي كتبها بعد عودته . وهي رسالة في الإصلاح
الاجتماعي ، وعنوانها : « رسالة في المحافظة على بقاء
بريطانيا العظمى » . وفي أثناء رحلته الثانية هذه إلى
إيطاليا كان باركلي قد استطاع إعداد رسالته « في
الحركة » De Motu . وما إن عاد إلى إنجلترا حتى
طبعها عام ١٧٢١ . وفي هذه الرسالة يعود باركلي
لمهاجمة التجريد والأفكار المجردة معارضاً وجود حركة

the Principles of Human Knowledge . وقد
قدم باركلي في هذا الكتاب مذهبه الفلسفي في صورته
الكاملة وعرضه عرضاً مذهيباً واضحاً . ففي المقدمة
تناول نقد الأفكار المجردة أو الكلية ، اعتماداً على
الأساس النفسي لا المنطقي الذي تقوم عليه هذه
الأفكار . وخلاصته أننا عندما نفكر لا نفكر في
الصور الكلية ، بل في الصورة الجزئية الخاصة بهذا
الشيء أو ذاك . أو الخاصة بهذه الصفة الحسية أو
تلك . وعداء باركلي للأفكار المجردة الكلية بوجه عام
وإنحيازه إلى جانب النزعة الاسمية ، ليس إلا مقدمة
لعدائه الشهير ضد فكرة مجردة معينة ، وهي فكرة
الجوهر المادى التي كرس كل حياته الفلسفية
لمهاجمتها . وفي هذا الكتاب ، كتاب المبادئ أرجع
باركلي جميع صفات المادة إلى الصور وجعل وجود
الأشياء قائماً في مجرد إدراكها esse est percipi . وهذا
هو « المبدأ الجديد » الذي توصل باركلي إلى اكتشافه ،
وعرف من أجله في تاريخ الفلسفة بأنه واضح أسس
المذهب اللامادى .

وفي عام ١٧١٢ قدم باركلي للعالم المسيحي كتابه
« الخضوع السلبي » Passive Obedience — أو
« المذهب المسيحي الذى يعلمنا كيف نرضخ للقوة
العليا التي تتجلى فيما يطلق عليه اسم « قوانين الطبيعة » .

وبعد ذلك بعام واحد ، أى في عام ١٧١٣ كان
قد انتهى من كتابه الذى تقدمه اليوم إلى القارئ
العربي وهو كتاب « المحاورات الثلاث بين هيلاس
وفيلونوس » Three Dialogues between Hylas
and Philonus

وهكذا ، فانه ما أن وصل باركلي إلى سن الثامنة
والعشرين حتى كان قد قدم للعالم مؤلفاته الفلسفية الرئيسية
وهي : « نحو نظرية جديدة في الإبصار » ،
و « المبادئ » و « المحاورات » . والمؤلفات التي كتبها

مجردة . ومن ثم ذهب إلى نسبية الحركة ، أى إلى أن الحركة لا تفهم إلا بالقياس إلى جسم متحرك .

وما لبث باركلي أن حصل على وظيفة مشرف على كنيستين يملكهما أحد اللوردات ، وما يتبعهما من الأملاك . وكان من المتوقع أن يستقر في حياته الجديدة . ولكن يأس باركلي من إصلاح بريطانيا دفعه إلى التفكير في السفر إلى أمريكا . وكان السفر إلى أمريكا في ذلك الوقت قد أخذ يستحوذ على اهتمام الناس ؛ لأنها كانت تمثل في نظرهم بلاداً فنية شابة تبشر بالخير . واتجه تفكير باركلي للسفر إلى جزيرة برمودا (وهي جزيرة تقع في المحيط الأطلسي بالقرب من الساحل الأمريكي شهدت في أوائل عام ١٩٥٧ مؤتمر برمودا الذي عقد بين الإنجليز والفرنسيين والأمريكان عقب الاعتداء الثلاثي على مصر . وكانت أول الأمر تابعة لبريطانيا . ثم آلت إلى أمريكا . وشاءت الأقدار ألا يجتمع الإنجليز في هذه الجزيرة إلا بعد هزيمتهم في حرب السويس على يد المصريين) . وترامت له هذه الجزيرة على أنها ستكون أشبه شيء « بالمدينة الفاضلة » وأخذ يحلم بتعليم أهلها الأخلاق والقيم الفاضلة . وحصل فعلاً على موافقة حكومته الفهية بالسفر على رأس بعثة إلى هذه الجزيرة واعتمد المبلغ اللازم للمشروع . ورحل باركلي فعلاً عن بريطانيا ، مصطحباً زوجته الجديدة ، في سبتمبر عام ١٧٢٨ متجهاً إلى برمودا . ولكنه لم يصل إليها . حيث أنه أرسى قلاعه في ميناء نيو بورت بجزيرة رودس وانتظر عبثاً وصول المبلغ الذي كانت قد وعدته به الحكومة . ولم يجد باركلي مناصباً آخر الأمر من العودة إلى أوروبا ثانية ، فوصلها عام ١٧٣٢ بعد أن فشل مشروعه .

ولكنه خلال الفترة التي أمضاها في جزيرة رودس استطاع أن يحرق كتاباً جديداً هو : « السيفرون أو الفيلسوف الصغير » Alciphor or

the Minute Philosopher وقد أصدره باركلي فور عودته إلى إنجلترا عام ١٧٣٢ . ويشتمل على سبع محاورات كلها نقد ضد المفكرين الأحرار ، وعلى رأسهم شافيتسبري وكوليز . والكتاب كله دفاع عن الدين المسيحي ومحاولة لإرساء الأخلاق على تعاليم هذا الدين . والمحاورة الرابعة هي أهم هذه المحاورات السبع ، وفيها يبحث المؤلف بوجود الله وينتهي إلى أن الطبيعة رموز في رموز ، وإلى أن الله دائم الحديث معنا عن طريق هذه الرموز .

وفي عام ١٧٣٣ نشر باركلي كتاباً آخر هو « دفاع وشرح لنظرية الإبصار » Theory of Vision vindicated and explained . وفيه يقيم البرهنة على وجود الله — كما هو الحال في المحاورة الرابعة من السيفرون — على أساس اللغة البصرية الرمزية .

وبعد نشر هذا الكتاب عين باركلي عام ١٧٣٤ رئيس أساقفة كلوين Cloyne . وأمضى في هذا المنصب ثمانية عشر عاماً ، أمضاها في سكوت وعزلة . ومع ذلك فقد نشر في هذه الأثناء بعض الرسائل الإصلاحية الصغيرة . بل إنه في الفترة التي اجتاحت بريطانيا المجاعة عقب شتاء ١٧٤٠ ، وانتشرت الأمراض ، حاول أن يقدم دواء لمواطنيه . فلم يجد خيراً من « ماء القطران » لاعتقاده بصلاحيته في شفاء جميع الأمراض . وفي آخر كتاب له وهو كتاب « الحلقات » Siris الذي ظهر عام ١٧٤٤ يعدد لنا باركلي الأمراض التي يشفيها ماء القطران . وبعد هذا الحديث الطبي الكيميائي عن فوائد هذا الماء يعرج باركلي على الميتافيزيقا ثم الدين . وهذا هو الجزء الذي يهتما من الكتاب . ويبدأ من الفقرة ٢٩٩ تقريباً . وفي هذا الكتاب يظهر تأثير باركلي بأفلاطون ، وبالتفكير العقلي ، ويتعد عن مذهبه الحسي ، ويعترف بقيمة الدور الذي يلعبه الفكر في

المعرفة بعد أن وجه معظم اهتمامه في مؤلفاته الأولى إلى الحس .

وفي ١٤ من يناير ١٧٥٣ قضى باركلي نحيبه . وهو جالس وسط عائلته جلسة هادئة . بعد أن خلف وراءه ثروة فلسفية هائلة . وبعد أن اقترن اسمه في تاريخ الفلسفة بمؤسسى المذهب اللامادى .

الطبقات المختلفة للمحاورات

ظهرت المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس عام ١٧١٣ . وأعيد طبعها عام ١٧٢٥ . ثم ظهرت آخر طبعة لها في حياة باركلي عام ١٧٣٤ . وقد طبعت المحاورات ضمن مؤلفات باركلي الأخرى في طبعة « فريزر » في مطبعة كلاريندون بأكسفورد . ونشرت عام ١٨٧١ في أربعة أجزاء . وأعيدت هذه الطبعة مرة أخرى عام ١٩٠١ . وظهرت في أربعة أجزاء أيضاً وهي لنفس الناشر . ثم طبعت طبعة ثالثة ظهرت في ثلاثة أجزاء ، وتحتوى فقط على الكتب التى ظهرت في حياة باركلي . وقد أخرج هذه الطبعة « سامبسون » عام ١٨٩٧ . وتحتوى على مقدمة عن تاريخ حياة الفيلسوف كتبها « بالفور » . وظهرت طبعة رابعة للمحاورات ، ضمن مؤلفات باركلي في طبعة جديدة ، هي طبعة « لوس وجيسوب » ، ظهر الجزء الأول منها في لندن عند الناشر نلسن عام ١٩٤٦ ، والثانى عام ١٩٤٩ ، والثالث عام ١٩٥٠ ، والرابع عام ١٩٥١ . وظهرت كذلك طبعتان فرنسيتان للمحاورات على حدة : نشر الأولى « لى مير » Le maire والثانية « لى روا » Le Roy في مجموعة مختارة من مؤلفات باركلي .

عنوان المحاورات

يقرأ الكتاب من عنوانه . وللمحاورات عنوانان : عنوان رئيسى وعنوان فرعى . لذا نحن ألمنا بهما ، فستوضح لنا على الفور موضوع الكتاب .

أما العنوان الرئيسى فهو كما نعلم « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » . وهيلاس وفيلونوس اسمان لشخصين وهميين اختارهما باركلي بعناية . لأن الاسم الأول وهو « هيلاس » مشتق من الكلمة اليونانية « هوليه » وهى الهيولا أو المادة . وهذا سيكون هيلاس مرادفاً للفيلسوف المادى الذى يدافع عن وجود المادة ويمثل وجهة النظر المضادة لفلسفة باركلي . أما وجهة نظر باركلي فقد جعل فيلونوس يعبر عنها . وفيلونوس اسمه اشتقه باركلي من المقطع الأول للكلمة « فيلو صوفيا » ومعناها فلسفة أو محبة الحكمة . وسيكون فيلونوس بهذا هو الناطق بلسان باركلي . المعبر عن وجهة النظر اللامادية . والكتاب كما هو واضح من عنوانه « محاورات » أى أنه كتب على طريقة الحوار . وهو أول كتاب يختار باركلي فيه هذه الطريقة للتعبير عن أفكاره الفلسفية . وطريقة الحوار هى الطريقة الأفلاطونية في التأليف كما نعلم . لكن اختيار باركلي لها في هذا الكتاب لا يعنى مطلقاً تأثيره بأفلاطون في فلسفته . أما تأثيره به فقد بدا في كتاب آخر له ألفه باركلي بعد ١٩ عاماً من تأليفه المحاورات واختار فيه طريقة الحوار الأفلاطونى كذلك ، ونعنى به كتاب « السيفرون أو الفيلسوف الصغير » . ففي هذا الكتاب يتجاوز تأثير باركلي بأفلاطون مجرد الشكل ، ليصبح تأثيراً بالفلسفة الأفلاطونية نفسها . وقد ظهرت المحاورات الثلاث بعد كتاب « المبادئ » بأعوام ثلاثة . وفي هذه الأعوام الثلاثة ، كان قد تسنى لباركلي أن يجمع كل الاعتراضات التى أثارها النقاد حول مذهبه في الصورة التى ظهر بها في المبادئ ، وتسنى له أن يصوغها في صورة اعتراضات من هيلاس في كتاب المحاورات . بحيث نستطيع أن ننظر إلى المحاورات من هذه الناحية على أنها أهم من كتاب المبادئ ، وأوفى منه في

توضيح فكر الفيلسوف . هذا فضلاً عن أن الحوار في التأليف الفلسفي ، تمتاز عن طريقة العرض التقليدي للمذاهب ، بسهولة وبمخاطبتها للجماهير .

وللمحاورات ، بالإضافة إلى عنوانها الرئيسي ، عنوان آخر فرعي ، وضعه باركلي تحت العنوان الأول على النحو التالي : « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس - الغرض منها ببساطة هو البرهنة على حقيقة المعرفة الإنسانية وكماها ، وعلى طبيعة النفس اللاجسمانية ، وعلى العناية المباشرة للألوهية .

وذلك لدحض آراء الشكاك والملاحدة ، وكذلك من أجل رسم منهج يجعل العلم أكثر سهولة ونفعاً واختزالاً » وهذا العنوان الفرعي يلخص الموضوعات الثلاثة

الرئيسية التي تناولتها المحاورات وهي : البحث في

المعرفة الإنسانية - البحث في النفس وطبيعتها

الروحانية - البحث في العناية الإلهية ووجودها المباشر

بيننا . وسنشير الآن إلى وجهة نظر باركلي في كل

من هذه الموضوعات ، إذ أن إلمامنا بها سيسجلنا

نحيط بموضوع الكتاب . وسنعرف من خلال عرضنا

لها أن باركلي كان يعتقد أن مذهبه اللامادي هو خير

ما يمكن أن يقف في وجه المذهب الشكي والمذهب

الإلحادي معاً . أما ما ذكره باركلي بعد ذلك في العنوان

الفرعي من أنه كان يرمى أيضاً من وراء كتابة

المحاورات إلى « رسم منهج في العلوم يجعلها أكثر

سهولة ونفعاً واختزالاً » ، فنلاحظ أننا لا نلتقي في

المحاورات بمنهج تفصيلي في بحث العلوم ، على نحو

ما نجد مثلاً عند ديكارت في كتاب « المقال في

المنهج » الذي كتبه « لحسن قيادة العقل والبحث عن

الحقيقة في العلوم » . وأغلب الظن أن باركلي لم يذكر

المنهج في العنوان الفرعي إلا لمجرد الجري وراء فلاسفة

المنهج من القرنين (١٦ ، ١٧) ولكنه قد يكون قصد إلى

المنهج قصداً غير مباشر . فاعتماده بأن المادة تنحل

في نهاية الأمر إلى مجموعة من الإحساسات الذاتية ،

وبأنه لا وجود لجوهر مادي وراء هذه الإحساسات من شأنه أن يوفر على العلماء مجهوداً هائلاً في البحث عن طبائع خفية مستورة ، وهو بحث لا طائل تحته .

وأياً ما يكون الأمر ، فسنكتفي الآن بعرض سريع

لوجهة نظر باركلي حول كل من هذه الموضوعات

الثلاثة الرئيسية التي اشتمل عليها العنوان الفرعي

للمحاورات ، مستعينين في هذا ببعض النصوص

المقتبسة من المحاورات .

المعرفة الإنسانية

يقول الفلاسفة إن هناك جوهرأ مادياً قائماً خارج

الذهن يسمى « المادة » وأنه يختلف في طبيعته عن

مجموعة الإحساسات الذاتية التي تستطيع حواسنا أن

ندركها من الأشياء ساعة إدراكنا لها . لكن باركلي

يعتقد أن ما يسمونه بالمادة ليس إلا هذه الإحساسات ،

وأنه لا شيء وراءها يكون مقوماً لها . بل ويعتقد أن

هذا الذي ينادى به الفلاسفة منافس لما يعتقد رجُل

الشارع بشأن المادة . فيقول مثلاً على لسان فيلونوس :

« هل البستاني لم يعتقد بوجود شجرة الكريز أمامه

في الحديقة ؟ وسينبتك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها

ويلمسها ، وفي كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه .

ثم سله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير

موجودة ؟ فسنبثك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه

لا يدركها . وعلى ذلك ، فإن الشيء الواقعي أو ما له

وجود عنده هو ما يدركه بحواسه . أما ما لا يدركه

فيقول عنه إنه غير موجود » (المحاورات الثالثة) .

فاللادة عند باركلي مجموعة من الكيفيات المحسوسة

التي يتوقف وجودها على إدراك حواسنا لها ، بمعنى

أن وجودها ليس قائماً في الخارج بل فينا . وفي

المحاورات الأولى من المحاورات الثلاث بين هيلاس

وفيلونوس يقوم باركلي باستعراض خصائص المادة

التي اصطلح على تسميتها بالخصائص الثانوية ، من

حرارة وبرودة وطعوم وأصوات وألوان . وينتهي إلى أن هذه الكيفيات ما هي إلا إحساساتنا الذاتية ، وأنها لا تختلف في طابعها الذائق عن إحساساتنا بالذلة أو الألم . ثم يستعرض بعد ذلك الخصائص الأخرى للمادة التي اصطلح على تسميتها بالخصائص الأولية أو الأساسية مثل الامتداد والشكل والصلابة والحركة ، ويقرر بصدها ما سبق أن قرره في الخصائص الثانوية . وذلك لأن الخصائص الأولية لا توجد إلا مصاحبة للخصائص الثانوية ، ومتلبسة بها . فما يجري على هذه لا بد أن ينسحب على تلك . فلا مجال بعد هذا لافتراض « موضوع » لكيفيات المادة ، تقوم هذه الأخيرة به . وهذا العرض لجميع خصائص المادة يستغرق المحاورة الأولى كلها تقريباً .

ولكني ينبغي باركلي أى مرر لوجود جوهر مادي يكون مقوماً للكيفيات نجده ، في نهاية المحاورة الأولى وفي الثانية ، يتابع جميع الأقوال التي قال بها الماديون ، على لسان هيلاس ، ليثبتوا من ورائها أن المادة « شيء » ما ، وراء الإحساسات . ثم يقننها واحداً بعد الآخر ، على لسان فيلونوس . فالمادة ليست شيئاً ممتداً تحت الكيفيات ، لأن من بين هذه الكيفيات الامتداد ، وسيكون معنى قولنا إن المادة تمثل امتداداً تحت الكيفيات ، أنها تمثل امتداداً تحت الامتداد ، وسيكون الامتداد الجديد الذي افترضناه محتاج إلى امتداد آخر وهكذا إلى غير نهاية . ولن نكون كذلك نموذجاً لأفكارنا وصورنا ، لأن هذا النموذج الثابت غير المفكر لا يمكن أن يكون علة لأفكارنا وصورنا ، التي تتصف بالفاعلية والتغير معاً . وأخيراً ، فإن المادة لا يمكن أن تكون أداة أو « مناسبة » يستخدمها الله في تدبيره للكون ، لأن الله ليس في حاجة إلى أدوات أو مناسبات لممارس تدبيره للكون من خلالها ، ولأن افتراض هذه الأدوات من شأنه أن يحيد القدرة الإلهية .

وينتهي فيلونوس بأن يقول لهيلاس : إنني لا أفهم معنى لما تزعمه من أن المادة تقف تحت الخصائص وتقومها . ويردف متهاكماً : « ربما يكون هذا على النحو الذي تقف به الأرجل تحت جسم الإنسان » ؟ ! .

فخلاصة رأى باركلي في المعرفة الإنسانية أن المادة التي قيل عنها إنها تمثل موضوعاً قائماً في الخارج تتجه ذواتنا إلى معرفته ليست في حقيقة الأمر إلا مجموعة من إحساساتنا وانفعالاتنا الذاتية ، وأن الموضوع الحقيقي للمعرفة ليس شيئاً خارجياً بل هو ذواتنا وإحساساتنا . وهذا هو ما عبر عنه باركلي في مبدئه الشهير ، وهو : « الوجود إدراك » . أو « وجود الشيء قائم في إدراكه » .

وكان من الطبيعي أن يساء فهم هذا المبدأ ، إذ أنه يؤدي في ظاهره إلى إلغاء الوجود الواقعي المادي للأشياء . ويروى في هذا الصدد أن باركلي توجه في يوم عاصف مطير لزيارة أحد معاصريه وهو « سوفت » . وظل يقرع باب مضيفه دون جدوى ، لأن « سوفت » أصر — بالرغم من سقوط الأمطار — على عدم فتح الباب له ، قائلاً : « إذا كانت أقواله صحيحة ، فلم يصر على قرع الباب ؟ ألا يستطيع أن يدخل إلى هنا والباب مقفل ؟ » . مع أن باركلي لم يقصد مطلقاً إلغاء الوجود الواقعي للأشياء ولم يشك لحظة واحدة في واقعية الأشياء المادية . وأساء فهم مبدئه كذلك فظن أنه يؤدي إلى أن تصبح الذات خالقة لوجود الشيء ، مع أن الذات عند باركلي ليس من مهمتها خلق وجود الشيء أو الموضوع ، لأن الموضوع « معطى » أمام الذات ، وأن هذه الأخيرة تجده أمامها ، ولا تملك — حتى لو أرادت — أن تمتنع عن إدراكه . وذلك لأن الإنسان — كما يقول باركلي في المحاورة الأولى — (يشعر بأنه حر في أن يقطف هذه الزهرة ، وبأن يقربها من أنفه ليشمها

لكنه لا يشعر بحرية شيئا ، لأنه لا يملك الامتناع عن شيئا . وما ذلك إلا لأن الذات منفصلة بما يقدمه أمامها العقل اللامتناهى الإلهي من شتى الموضوعات ، ولأن القوة الفعالة في عملية الإدراك عند باركلي ليست المادة ، وليست الذات الفردية ، بل هي بالأحرى العقل اللامتناهى أو الله الذى يملك وحده أمر بسط هذه الأشياء المادية أمام الذات الفردية لتدركها كما يملك أمر منعها عن إدراكها .

إن كل ما قصد إليه باركلي من وراء مبدئه القائل بأن الوجود إدراك أنه لا معنى لقولنا إن شيئا ما موجود دون أن يكون هذا الشيء ملموساً أو مسموعاً أو مرئياً . الخ . وأن الحكم بوجود شيء يتضمن في الوقت نفسه الحكم بإدراكه أو - على الأقل - الحكم بقابليته للإدراك بواسطة عقل ما أو ذات ما لأى شخص مدرك أو قادر على الإدراك . أى أن غاية ما أراده باركلي هو تقرير علاقة بين الذات والشيء . علاقة حضور أو عدم غياب من جانب الذات في اللحظة التى تقرر فيها أن ثمة شيئا ما موجود . وهو أمر لا غبار عليه إطلاقاً ، ويتفق مع ما نقول به اليوم حول ذاتية الإدراك في الأدب والعلم على السواء .

النفس الإنسانية

إذا كان باركلي قد ألغى وجود الجوهر المادى (دون أن-يؤدى هذا إلى إلغاء الوجود الواقعى للمادة في معناها الشائع كما قدمنا) ، فقد وقف من النفس الإنسانية موقفاً مختلفاً . لأنه تصورهما على أنها جوهر مقوم للإحساسات المتفرقة التى تتعاقب عليها : وهو في هذا يختلف عن ديفيد هيوم الذى نظر إلى النفس على أنها ليست شيئاً آخر إلا هذه الإحساسات المتفرقة . وإذا كان باركلي قد حصر المعرفة الإنسانية للمادة في ضرب واحد من المعرفة ، هو المعرفة الحسية على نحو ما رأينا ، أو أهم في سيدان المادة بهذا اللون من

المعرفة على حساب المعرفة العقلية - على عكس فيلسوف عقلى مثل كانط الذى اتجه إلى إرجاع المادة لحظيرة الذات العاقلة بمقولاتها المختلفة - فقد رأى أن معرفة الإنسان لنفسه تتم عن طريق ضرب آخر من المعرفة ، أطلق عليه اسم اللحمة العقلية The notion ويقصد بها باركلي لوناً من الحدس العقلى الذى أدرك به إنشئ ، وجميع العمليات العقلية التى تصدر عنى . وقد عرض لرأيه هذا حول النفس الإنسانية وطبيعتها اللاجسدية ، وطريقة إدراكها في المحاوراة الثالثة .

العناية الإلهية

خشى باركلي أن يؤدى قوله بأن وجود الأشياء مرتبط بإدراكها إلى أن يصبح هذا الوجود وهماً خيالياً ، وذلك لأنه قد يؤول على أنه وجود مرهون بلحظة الإدراك ، موقوت بها ، يتلاشى عندما يتوقف الإنسان عن الإدراك أو عندما يشيع بوجهه عن الموضوع المدرك . وفي هذه الحالة سيصبح من العسير علينا أن نفرق بين موضوعات الحس وموضوعات الخيلة . لأن هذه الأخيرة من اختراعات الذات ، وموقوتة هي الأخرى بلحظة التخييل . ومن أجل أن يبعد هذا الظن عن الأذهان ذهب إلى أن الأشياء في الوقت الذى تكون غير مدركة بالذات الفردية أو بالعقل البشرى المتناهى تكون قائمة في عقل آخر أكثر شمولاً منه ، هو العقل اللامتناهى الإلهي . ولذلك فإن الأشياء المادية الواقعية حاصلة عند باركلي على وجود دائم مستمر ، وذلك بفضل قيامها في العقل الإلهي . الأمر الذى يؤدى في الوقت نفسه إلى أن يصبح الوجود الدائم الواقعى للأشياء على نحو ما نشاهدها في الكون ، دليلاً - عند باركلي - على وجود الله . والحق أن نقطة الخلاف بين باركلي والماديين قائمة في هذا الموضوع بالذات . أى أنها ليست قائمة - خلافاً لما هو شائع - في أنه ألغى وجود

في عقل آخر . وهذا العقل يريد أن يعرضها على . . .
واستخلص من هذا كله أن ثمة عقلا تصدر عنه
مختلف الأحاسيس التي أشعر بها » (المحاورة الثانية) .
هذا فضلا عن أن العقل الإلهي عند باركلي هو مصدر
وحدة الأشياء وهويتها . ومصدر كل ما نشاهده
في العالم من تماسك ونظام .

وبعد ، فما هو الحكم الذي نستطيع أن نخرج به
بعد قراءتنا للخطوط الرئيسية للمذهب اللامادي كما
بدت من خلال عرضنا السابق لموضوعات كتاب
المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، وهو أهم
كتبه على الإطلاق . ومن أهم ما أضافته الإنسانية إلى
تراثها الفكري عبر تاريخها الطويل ؟ نريد أن نعرف
إلى أي حد كانت اللامادية عند باركلي مذهبا مثاليا .
على الرغم من أن الإنسانية لم تقف كثيرا عند التفرقة
بين اللامادية والمثالية ، واقرن اسم باركلي عندها بأنه
واضح أسس المثالية واللامادية معاً ؟ فالمثالية هي
المذهب الذي يرجع الوجود إلى الفكر ، ويلغى المادة
لحساب الذات . وقد نقد باركلي وجود الجوهر المادي
والغاه ، وربط وجود الأشياء بالإدراك ، ونظر إلى
كيفيات المادة على أنها تأثيرات ذاتية . وكل هذا
يوحي — وقد أوحى بالفعل إلى الكثيرين — بأن
باركلي فيلسوف مثالي . لكننا إذا نظرنا نظرة إنصاف
في فلسفة باركلي ، وجدنا أنه لم يقصد من وراء نقده
للجوهر المادي إلغاء وجود المادة ، بل قصد فقط
حضور الذات في عملية الإدراك . ووجدنا أيضاً أن
الكلمة الأخيرة في عملية الإدراك عنده ليست للذات
المتركة ، لأن هذه الذات ليست هي التي تحلج
الوجود على الأشياء بل تجد هذه الأشياء معطاة أمامها
ولا تملك حتى الامتناع عن إدراكها . أما الكلمة
الأخيرة في الإدراك ، فقد جعلها باركلي لصاحب
الكلمة العليا ، لله جل شأنه . ومن أجل هذا ، فإن

المادة بينما اعترفوا هم بوجودها ، إذ أننا قد رأينا أن
كلا من باركلي والماديين قد اعترف بوجود المادة .
بل قائمة بالأحرى في أن باركلي قد قرر أن الوجود
الدائم الواقعي للأشياء راجع إلى وجود إله أو عقل
إلهي يحيط بها . بينما قرر الماديون أن المادة حاصلة
على وجودها الدائم الواقعي من ذاتها . وأنها ليست
في حاجة إلى عقل إلهي يضمن لوجودها الاستمرار .
هذا بالإضافة إلى أن الماديين قد ذهبوا إلى أن المادة
ليست مستقلة في وجودها عن العقل الإلهي فقط . بل
هي مستقلة كذلك عن عقول البشر جميعهم . واعتقاد
الماديين هذا — فضلا عن أنه يكشف عن إلحادهم
الصريح — فهو يؤدي في نظر باركلي إلى الشك .
وذلك لأنه قائم على الاعتقاد بوجود شيء لا قبل لي
بمعرفة . فهو يتضمن حكيم : الحكم بوجود شيء .
والحكم بجهل بهذا الشيء . وهذا هو الشك بعينه .
أما موقف باركلي هو على النقيض من هذا لأن
ارتباط وجود الأشياء عنده بعقل ما ، سواء كان
هذا العقل هو العقل البشري أو العقل الإلهي — مشع
باليقين ويقوم على الاعتقاد بأن في وسع العقل البشري
أن يحصل على المعرفة .

ووجود الأشياء في العقل الإلهي عند باركلي
يجب أن لا نؤوله أي تأويل قائم على مبدأ «وحدة
الوجود» . وعلينا كذلك أن نفرق بينه وبين قول
ملبرانش في أن الأشياء موجودة في الله ، وأننا ندرك
هذه الأشياء في الله فتكون معرفتنا بها من قبيل
«الرؤية في الله» ، على نحو ما نجد ذلك عند ملبرانش
(نقد باركلي ملبرانش في المحاورة الثانية) . وذلك
لأن كل ما قصد من ورائه باركلي في قوله هذا هو
أن الإنسان يشعر بأنه ليس مصدراً للصور الحسية
التي يدركها : «وذلك لأنني عندما أفتح عيني أو أذني
جيداً وقت ما يحلوني فلا أستطيع أن أحدد أي نوع
من الصور سيؤثر في . فلا بد أن تكون الأشياء قائمة

هي دائرة الوجود . ولا شك أن هذه الدائرة تتعدى دائرة الإدراك ، ومهما قيل في هذه الدائرة الأخيرة فإنها ستكون دائماً مستغرقة في دائرة الوجود ، ولن تتطابق معها أبداً . وصدق « صمويل ألكسندر » إذ يقول إن نظرية المعرفة لا تمثل إلا فصلاً واحداً من باب الوجود .

النصوص

إلى جانب النصوص التي وردت في العرض السابق ، نقدم هذا النص من المحاور الثانية .

هيلاس : ماذا ؟ ألم تتفق معي في جميع المقدمات ؟ لماذا أراك إذن تتخلص من النتيجة وتركني وحدي أتحمّل مغبة هذه الأغاليط التي قدّنتني أنت إليها ؟ إن موقفك هذا يجانب الحق بكل تأكيد .

فيلونوس : إنني أنكر اتفاقي معك في تلك الأفكار التي قادتك إلى الشك . فقد ذهبت إلى أن حقيقة الأشياء المحسوسة قائمة في وجود مطلق يوجد خارج عقولنا ونفوسنا ، ومتميز عن كونها مدركة بواسطتنا . وتبعاً لهذه الفكرة التي كونتها عن الحقيقة ، اضطررت إلى إنكار الوجود الحقيقي للأشياء المحسوسة . ومعنى ذلك أن مبادئك نفسها ، هي التي انتهت بك إلى الشك . أما أنا ، فلم أقل أبداً ولم أظن مطلقاً أن حقيقة الأشياء المحسوسة من الممكن أن نعرفها على هذا النحو . فن الواضح أن الأشياء المحسوسة بالنسبة إلى ، وتبعاً للحجج التي سقّتها لك ، وسلمت أنت بها ، لا وجود لها إلا في العقل أو النفس .

اللامادية عند باركلي تبدو أمامنا على أنها مذهب روحي ديني أكثر منها مذهب مثالي في نظرية المعرفة . وفي هذه النظرة الروحية إلى الكون والمادة ، استحالت الأشياء المادية — بعد أن جردت من وجودها الجوهرى الكثيف المقوم للصفات — إلى صور مدركة شفافة حاضرة أمام الذات ، على نحو تعكس معه في غلايتها الرقيقة وجود الله وتكشف عن عنايته الدائمة بالكون . « فالله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين » .

لكن باركلي مع ذلك مستول أمام الإنسانية عن تأويل مذهبه تأويلاً مثالياً . فاهتمامه بالمعرفة الحسية على حساب المعرفة العقلية في الإدراك أحال الشيء المدرك إلى مجرد تأثيرات ذاتية وترك الناس في شك من أقواله في واقعية الأشياء . ثم إن اعتراف باركلي بواقعية الأشياء ، ألا يحمل معه بذور الشك حول صدق مبدئه القائل بأن الإدراك ذاتي كله ؟ يبدو أن الإدراك ليس ذاتياً كله ، بدليل قول باركلي نفسه في أن الأشياء « معطاة » أمام الشخص المدرك ، ويلتقي بها أمامه في لحظة الإدراك (وهو قول شديد الشبه بأقوال هوسرل في الإدراك) . حقاً ، إن باركلي جعل الله أو العقل اللامتناهي هو المصدر الوحيد لهذا « العطاء » في الإدراك . ولكن أيا كان مصدره ، فإن هذا من شأنه أن يؤدي إلى أن الإدراك ليس ذاتياً كله ، كما ذهب باركلي . ثم هبّ بعد ذلك إلى أن الإدراك ذاتي كله ، فما علاقة الإدراك بالوجود ؟ وإلى أي حد نستطيع أن نزعّم أن الإدراك ما دام ذاتياً فالوجود هو الآخر لا بد أن يكون ذاتياً ؟ من الأوفق أن نفرق بين الإدراك والوجود ، كما فعلت المدرسة الواقعية الجديدة (النيور باليزم) ، لأننا نشعر أثناء فعل الإدراك — حتى لو سلمنا بأنه ذاتي كله — بأن جزءاً كبيراً أو صغيراً من وجود الشيء يقاومنا ، ويفرض نفسه علينا ، وذلك لأنه يتبع دائرة خاصة

ولكنى لا أستخلص من هذا أنه لا وجود حقيقى لهذه الأشياء المحسوسة . إذ أنى أسلم بأن لها وجوداً لا يتوقف على تفكيرى ، ومستقلاً عن كونها مدركة بواسطتى . وأقول إنه لا بد من وجود عقل آخر تقوم فيه هذه الأشياء . وعلى ذلك ، فكما أنى على يقين من أن دنيا الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقى ، كذلك فأنى على يقين من وجود عقل لانهائى محيط يحتوى هذه الأشياء المحسوسة كلها ويضمها ويحفظها .

هلاس : ما تقوله هذا ليس شيئاً مختلفاً عما اعتقده أنا ويعتقده جميع المسيحيين ، لا بل وعما يعتقده سائر البشر الذين يقرون بوجود إله عليم محيط بكل شىء .

فيلونوس : لا . بل هناك فارق بيننا . فالتاس جميعاً يعتقدون بأن الله هو الذى يعرف ويدرك الأشياء لأنهم يعتقدون بوجود الله . أما أنا ، فعلى العكس من ذلك ، أبرهن مباشرة على وجود الله ابتداءً من القضية التى تقول إن جميع الأشياء المحسوسة يجب أن تكون مدركة به .

هلاس : ولكن ما دمتا جميعاً نؤمن بهذا ،

فالبحث عن الطريقة التى توصلنى إلى هذا الاعتقاد لا يعنينى .

فيلونوس : ولكننا لسنا جميعاً متفقين تماماً حول ماهية هذا الإيمان . فالفلاسفة مثلاً ، على الرغم من أنهم يسلمون بأن الله يدرك الأشياء الجسمانية المادية ، إلا أنهم يقولون إن لهذه الأشياء وجوداً مطلقاً ، مستقلاً عن إدراك أى عقل . وبالإضافة إلى هذا ، أليس الفارق واضحاً بين أن أقول : إن هناك إلهاً قادراً على إدراك جميع الأشياء ، وبين أن أقول : إن الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقى ، وإذا كانت كذلك ، فلا بد أن تكون مدركة بواسطة عقل لامتناه ، ولذلك ، فإن هناك عقلاً لامتناهياً أو إلهاً ؟ فهذا القول الثانى يمدنا ببرهان مباشر ، قائم على أساس واضح ، على وجود الله ، وهو قول يختلف عما قدمه لنا الفلاسفة ورجال الدين ، من خلال مناقشاتهم العديدة ، كدليل على وجود الله ، عندما اتخذوا نقطة بدتهم فى هذا من جبال المخلوقات وفائدتها ، ثم رتبوا على هذا ضرورة وجود صانع أو إله خالق لهذا الجمال .



فتوح مصر لابن عبد الحكم

بقلم

الدكتور إبراهيم أحمد العدوي

أستاذ التاريخ المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

ابن عبد الحكم وأسرته

يتنسب المؤرخ ابن عبد الحكم إلى إحدى الأسر العربية التي جاءت إلى مصر في القرن الأول الهجري السابع الميلادي ، ونزلت في بلدة الحقل بالقرب من أيله (العقبة) . وفي القرن الثاني للهجرة انتقل أفراد هذه الأسرة إلى القسطنطينية التي صارت بعد الفتح الإسلامي لمصر . عاصمة البلاد وقلبها النابض في شتى الميادين الثقافية والسياسية . وأسهم أبناء هذه الأسرة في خدمة وطنهم حيث اشتغلوا بالدراسات الدينية كما تولوا المناصب الكبرى في البلاد ، وقاموا بدور هام في توجيه أحداثها السياسية كذلك .

وتجمع الخجد العلمي والسياسي لهذه الأسرة على عهد والد المؤرخ ابن عبد الحكم وهو عبد الله بن عبد الحكم . وبذلك أتيت لهذا المؤرخ فرصة فريدة درس فيها عن كثب أحوال وطنه وجيرانه في الميدانين الفكري والسياسي ، ثم سجل نتائج دراساته وأبحاثه في كتابه الوحيد « فتوح مصر والمغرب » . إذ ولد ابن عبد الحكم سنة ١٨٧ هـ - ٨٠٣ م ، وكان والده يشغل إذ ذاك منصب « صاحب المسائل » ، وهي وظيفة

لا يناها إلا العلماء الأئمة ، لأن القائم بها يضطلع بمهمة التحري عن الشهود الذين يترددون على مجالس القضاء والسؤال عن نزاهتهم ، ضماناً لسير العدالة .

وعندما بلغ ابن عبد الحكم الثانية عشرة من عمره شاهد مجيء الإمام الشافعي إلى مصر (١٩٩ هـ) ، ونزوله ضيفاً على والده الذي اشتهر بالكرم والحفاوة بالعلماء . وهيأت هذه المناسبة الطيبة سبيلاً عظيماً أمام ابن عبد الحكم ليستفيد من الحركة الفكرية المباركة التي أشعل الشافعي جذوتها في مصر . ولم تلبث الأحداث أن فتحت سبلاً أخرى عديدة للمعرفة أمام هذا المؤرخ الأشيخ حين تولى والده - بعد خمسة سنوات من مجيء الشافعي لمصر - رئاسة جماعة المالكية ، وهي أعظم الطوائف في مصر وعند جيرانها في بلاد المغرب ، إذ جاء علماء المغرب والأندلس إلى هذا العالم الكبير يدرسون على يديه مذهب مالك ، والتفوا بالتالي في منزل أستاذهم بابنه المؤرخ ، وزودوه بالأخبار العديدة عن أوطانهم وأحوالها .

ووجد ابن عبد الحكم في إخوته الكبار ، وكانوا ثلاثة من أعظم علماء مصر وفقهائها الأجلاء ، أساتذة له أيضاً ، ونال على أيديهم قدراً واسعاً من ثقافته وخبرته

الحياة . فكان أخوه الأكبر ، واسمه عبد الحكم ،
فقياً على مذهب مالك ، ومن المشهود لهم بالتقى وجودة
الخط . والأخ الثاني ، واسمه سعد ، فقد ذاع صيته
في شتى أرجاء مصر والمغرب بسبب علمه الغزير .
ورحل إليه الطلاب من كل مكان لينهلوا من موره
الفياض . واشتهر الأخ الثالث . واسمه محمد . نجبه
للحديث وروايته . ونبغ في ذلك حتى آلت رئاسة
المالكية في مصر إليه بعد وفاة والده عبد الله .

وإذا كان المؤرخ ابن عبد الحكم قد استفاد من
نشاط أسرته العلمي . وشاركها حلول الحياة فإنه قاسمها
كذلك من الحياة ، وناله قدر بالغ من الأذى الذي
حل بأفرادها بسبب اشتغالهم بالشئون السياسية في البلاد .
وشاهد ابن عبد الحكم أولى النكبات التي حلت بأسرته
وهو في السابعة والعشرين من عمره . إذ اعترض
جماعة من كبار أهل مصر على تعيين الخليفة المأمون
العباسي لأخيه المعتصم حاكماً على بلادهم ، وكتبوا إلى
الخليفة بذلك . وعندما جاء المعتصم إلى مصر ألقى
القبض على نفر من كبار أهل مصر ومن بينهم عبد الله
ابن عبد الحكم . وعلى الرغم من عدم ثبوت أية تهمة
بهذا الرجل الفاضل إلا أنه ظل سجيناً حتى لقي حتفه
سنة ٢١٤ هـ - ٨٢٩ م . وتركت هذه المأساة أثراً
عميقاً في نفس الابن الشاب ، وجعلته يكره السياسة
والاشتغال بها وينصرف بالتالي إلى العمل في ميدان
التاريخ .

وتتابعت المآسى بعد ذلك أمام ابن عبد الحكم ، فلم
يكد يمضي على وفاة والده ثلاثة عشر عاماً حتى حلت
بإخوته نكبة قاسية بسبب مشكلة خلق القرآن ، التي
أثارها جماعة المعتزلة أيام الخليفة المأمون العباسي .
إذ تعصب الخليفة لرأى المعتزلة القائل بمبدأ خلق
القرآن ، والذي يخالف رأى أهل السنة القائلين ، بأزليته
وأمر بأن يمتحن الناس في مصر ، وألا يؤذن لأحد في
فتوى أو شهادة إلا إذا أقر بخلق القرآن . واشتدت هذه

المشكلة في مصر حين ولي المعتصم الخلافة بعد المأمون .
فبعث الخليفة الجديد إلى قاضي مصر وهو محمد بن
أبي الليث بامتحان الناس في القول بخلق القرآن ، ومعاقبة
المعارضين منهم . وأصاب إخوة ابن عبد الحكم الكثير
من الأذى في هذه « المحنة » لأنهم من رؤساء المالكية
وبالتالي من أنصار السنة الذين لا يقرون القول بخلق
القرآن . فأمر القاضي بضرب أكبر أفراد هذه الأسرة
وهو عبد الحكم . ثم بعث به إلى الخلافة لتتولى امتحانه
بنفسها بعد أن أصر على رفض القول بخلق القرآن .
كما أمر بأن يطاف بالابن الثاني . وهو محمد في شوارع
القسطاط . وعمامة مدلاة في رقبة ، ويصيح معلناً القول
بخلق القرآن ، إمعاناً في التشهير به .

وقبل أن يفیق المؤرخ ابن عبد الحكم من هول
ماحدث لإخوته ، وقعت الكارثة الكبرى والأخيرة
التي تعرضت لها أسرته المنكوبة ، ذلك أن الخلافة
بعثت بعالمها إلى مصر لتحرى عن أموال أحد الثائرين
عليها ، واسمه ابن الجروى ، بعد أن ألفت عليه
القبض في تلك البلاد . وترامت الشائعات بأن ابن الجروى
أخفى شطراً كبيراً من أمواله عند أسرة ابن عبد الحكم
ولذا أمرت السلطات بالقبض على أفراد هذه الأسرة
ومن بينهم المؤرخ ابن عبد الحكم نفسه ، وعقدت
لمحاكمتهم جلسة تولى النظر فيها القاضي ابن أبي الليث
الذي سبق أن شتمهم في محنة خلق القرآن . وعرفت
هذه الدعوى باسم « قضية بني عبد الحكم » بسبب الأحكام
القاسية التي نزلت بهم ، إذ حكم ابن أبي الليث على
أبناء هذه الأسرة بغرامة مقدارها مليون ونصف مليون
دينار تقريباً (١٠٤٠٠٠٠٠ دينار) . وتبع ذلك اتخاذ
الاجراءات القضائية لتحصيل تلك الغرامة الباهظة من
حيث مصادرة أموال وممتلكات بني عبد الحكم ، كما زج
بهم في السجون . ومات أكبر أفراد الأسرة ، وهو
عبد الحكم في السجن .

وبعد ثلاثة أشهر من تلك المحاكمة الباغية انتصحت
براعة أفراد أسرة ابن عبد الحكم ، ولذا أمرت
الخليفة بإلقاء القبض على القاضي ابن أبي الليث
ومحاكمته لأنه لم يلتزم الدعة في تحرياته وحكمه .
وفي نفس الوقت تم الإفراج عن أبناء عبد الحكم
وأعيدت لهم ممتلكاتهم : وآثر أولئك الأبناء الابتعاد
عن الحياة العامة حتى لا يتعرضوا لمناعب أخرى
جديدة :

ولكن شاعت المقادير أن تحفظ لتلك الأسرة
ذكرها ، وتروى للأجيال المتعاقبة على مرّ القرون
تفانيها في خدمة الدراسات الإسلامية عن طريق العمل
الفريد الذي نهض به المؤرخ ابن عبد الحكم . إذ جاء
تدوينه لتاريخ مصر في المرحلة الأولى من حياتها في
ظل الإسلام ثمرة ناضجة من الثمار الشبية التي قدمها
أبناء أسرة بنى عبد الحكم من أجل خدمة وطنهم .
واعترف الناس بما ناله هذا العالم من سبق المظفر
على سائر إخوته في ميدان الدراسات الإسلامية ،
وصاروا يلقبونه من دونهم جميعاً ، ليس باسمه الأول
وهو عبد الرحمن ، ولكن باسم « ابن عبد الحكم »
كأنما هو وحده الحافظ الأمين على تراث أسرته
العلمي والاجتماعي .

المنهج التاريخي لكتاب فتوح مصر :

جاء تلميذ ابن عبد الحكم لكتابه « فتوح مصر
والغرب » في فترة من أهم فترات اليقظة الفكرية
ليس في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية فحسب ،
بل وفي تاريخ الفكر والثقافة في العالم كذلك . وتجلت
مظاهر هذه اليقظة الفكرية الإسلامية في حركة الترجمة
والتي أليف التي سادت أرجاء الدولة الإسلامية في
العصر العباسي الأول . وأسهمت مصر عقب الفتح
الإسلامي في هذه الحركة الثقافية ، وعملت على

توسيع نطاقها ، وفتح أبواب جديدة أمام العاملين
فيها .

وغلب على هذه الدراسات المبكرة في مصر
طابع التاريخ ، إذ انتشر في البلاد عقب الفتح
الإسلامي طبقة من الناس اهتموا بالقصاص الديني ،
وتخصصوا في جمع أخبارها وعرض مادتها عرضاً
طيباً . وجرى العرف على تسمية هذا الفرع من الناس
الذين عنوا بجمع الأخبار الشائقة باسم « القصاص » ،
وأحياناً اسم الرواة والإخباريين . وكانت العادة
إذ ذاك هي جلوس القاص في المسجد وحوله الناس ،
ويقص عليهم حكايات وأحاديث تدور حول شخصية
النبي وأبطال الإسلام ، وعن الأنبياء الذين ورد
ذكرهم في القرآن الكريم ، متبعاً في ذلك أسلوب
الترغيب والترهيب .

واضطلعت القصة التاريخية منذ ذلك الوقت بدور
هام في تدعيم أركان الحياة الثقافية بمصر ، ونشر الوعي
بين أهلها . ذلك أن القاص اتخذ من تاريخ مصر
القديم ، ولا سيما ما ورد منه في القرآن الكريم مادة
له ، كما استمد من أخبار القبائل العربية التي نزلت
البلاد حقائق تساعده على تحقيق أهدافه الثقافية .
ووجدت هذه القصص وما تضمنته من معلومات
تاريخية قيمة طريقها إلى ابن عبد الحكم بفضل سلسلة
من العاملين في ميدان الدراسات التاريخية بمصر ،
وصاروا يمثلون الأساتذة الأول لابن عبد الحكم ،
وشيوخ الرواة الذين استقى منهم شطراً عظيماً من
مادته العلمية القيمة .

وكان من أقوى شخصيات مدرسة التاريخ في
مصر ، ويمثل الأستاذ الأول لابن عبد الحكم هو
« يزيد بن أبي حبيب » (ت ١٧٨هـ - ٧٤٦م) . فكان
هذا العالم على دراية دقيقة بأحداث فتوح مصر وما ساد
البلاد بعد ذلك من فتن داخلية ، ونقل عنه الرواة

الكثير من الأخبار ، والتي وصلت أخيراً إلى ابن عبد الحكم . وإلى جانب هذا العالم تلمذ ابن عبد الحكم على شخصية أخرى عظيمة هو عبد الله ابن طيبة (ت ١٧٤هـ - ٧٨٧م) . فبلغ من شغف ابن طيبة بجمع أخبار مصر ، أنه « جعل له خريطة معلقة في عنقه ، وكان يدور بمصر القسطنطينية » ، فكما قدم قوم كان يدور عليهم فكان إذا رأى شيخاً سأله : من لقيت ؟ ، وعن كبت ؟ . وأثر عن ابن طيبة امتلاكه عدة كتب مخطوطة ، وأنه كان يتابع التدوين لكل ما يروى إليه أو يجمعه من أحاديث . ووجدت هذه الكنوز سبيلها إلى ابن عبد الحكم ونقل عنها الكثير قبل أن تمتد إليها يد الفناء والزوال .

وعاش أيام ابن طيبة عالم مصرى آخر نقل عنه ابن عبد الحكم كثيراً ، وهو الليث بن سعد الذى ولد بقرية قلقشندة (من قرى القليوبية) سنة ٩٤هـ - ٧١٣م . واشتهر الليث بعلمه الغزير ، حيث أجاد القرآن والنحو والحديث والشعر ، وذلك فضلاً عن علمه الواسع بالنواحي الخاصة بتاريخ مصر ، وما يتعلق منها بأحداث الفتح الإسلامى وكبار الموظفين فيها . وتناقل الخلف عن السلف المادة التاريخية الهائلة التى جمعتها الليث عن وطنه مصر ، حتى وصلت إلى أبدي ابن عبد الحكم ، ووجد فيها كنزاً ثميناً أتاح له تدوين الأحداث المبكرة للفتح العربى للبلاد .

وإلى جانب هؤلاء الأساندة الأول عاصر ابن عبد الحكم نفراً آخر من العلماء المصريين الذين تركوا أعظم الأثر في دراساته التاريخية . ومن هؤلاء عثمان ابن صالح (٢١٩هـ - ٨٣٥م) . وتجلت شهرة هذا العالم في قدرته الخارقة للعادة على حفظ تاريخ مصر المبكر ، على عهد كل من عمرو بن العاص ، وخلفه في مصر ، وهو عبد الله بن أبى سرح . فصار حجة في تاريخ النبوة وفتح المسلمين لها ولجأ إليه ولادة مصر لاستشارته في كثير من الأمور المتعلقة بتلك النواحي .

وأفاد ابن عبد الحكم فائدة كبرى من أستاذه عثمان بن صالح ، وبخاصة فيما دونه عن جيران مصر ، وصار الفصل الذى كتبه ابن عبد الحكم عن بلاد النوبة نقلاً عن هذا العالم ، مرجعاً أساسياً للباحثين في تاريخ العلاقات المصرية السودانية في العصور الوسطى .

وهناك عالم آخر عاصر ابن عبد الحكم ، وترك له كنوزاً قيمة من الدراسات التاريخية عن مصر ، وهو يحيى بن بكير (ت ٢٣١هـ - ٨٤٦م) . وكان ابن بكير يتفوق على أقرانه بحرصه على تسجيل كل ما يصل إليه من معلومات أو روايات ، وقد جمع منها قدراً عظيماً أشار إليها ابن عبد الحكم ، مينا صراحة أنه قرأ بعض الكتب التى وضعها ابن بكير ، وراجع ما جاء فيها من رواية أو إسناد ، كما ذكر أن ابن بكير نفسه اعطاه تلك الكتب ، وسمح له أن ينقل منها ما يريد . وبذلك لم يكد ابن عبد الحكم يشب عن الطوق ويتجه إلى دراسة التاريخ في أواخر النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى ، حتى وجد في وطنه مصر مجموعة هائلة من المادة التاريخية ، اشتملت على عدد كبير من القصص الشائع والأساطير فضلاً عن الروايات المختلفة الألوان ، بعضها مكتوب والبعض الآخر ، وهو الغالب شفوى ، حيث تناقلته الأجيال تلو الأجيال . وبمطلع القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى تطلب الأمر تدوين تلك الروايات تدويناً منظماً ، لأن الاعتماد على الذاكرة وحدها صار أمراً مستحيلاً ، ولأن بعض الروايات المزيفة بدأت تأخذ طريقها إلى الوجود ، بسبب الفتن العديدة التى امتلأت بها أرجاء البلاد العربية ، ومحاولة الأحزاب المتنافسة دس أحاديث أو أقوال متأثرة تضمن لها تحقيق مآربها . ولذا كان لا بد من تجريد الروايات الصادقة من برائن هذه الحشود الهائلة من الأخبار ، وعرضها بما يكفل الاستفادة منها .

وساعد كذلك على تطور حركة تدوين التاريخ في القرن الثالث الهجرى رغبة السلطات الرسمية في تدعيم

النظام المالى فى الدولة ، لأن الخراج الذى كانت تؤديه البلاد التى فتحها المسلمون اختلف من مكان إلى آخر حسب فتحها صلحاً أو عنوة أو بعهد، وتبعاً للأحداث السياسية والاجتماعية التى سادت تلك البلاد أثناء الفتح. ولما كان الزمن قد بعد فى القرن الثالث الهجرى بأحداث الفتح ، وصارت ذاكرة الرواة لا تستطيع أن تعى ملابسات الفتوح، فإن الأمر بات يتطلب التدوين، حتى لا يثار خلاف حول جباية الخراج من البلاد المفتوحة . ولذلك حان الوقت فى القرن الثالث الهجرى لكتابة التاريخ بطريقة منظمة ، مؤسسة على القصص والروايات والأخبار ، ووفق الأغراض التى استهدفها مؤرخو هذا القرن .

وكان هدف ابن عبد الحكم تجريد الأخبار المتعلقة بمصر ، وإفرادها بالأليف حتى يكون كتابه الحجة التى يرجع إليها المعاصرون له ، ومن يأتى بعدهم من الباحثين فى تاريخ مصر . ولم تكن مهمة هذا المؤرخ سهلة ميسورة بسبب كثرة الأقوال والروايات فى مصر ، سواء عن طريق القصص الذين امتلأت بهم المساجد، أو الرواة الذين وفد إليهم الناس لسماع الأحاديث ، أو المخطوطات التى دأب نفر من الباحثين على تدوينها طوال النصف الأخير من القرن الثانى ومطلع القرن الثالث الهجرى . ولكن هذا المؤرخ قارع بالصبر وتسلىح بالعمل المتواصل الدراسة تاريخ مصر قبل الإسلام ، ثم دراسة الفتح الإسلامى لها ، وبيان علاقتها بحيراتها فى ظل الحكم الإسلامى ، وتتبع التطورات التى شاهدها وطنه فى ظل العهد الإسلامى الجديد ، سواء فى نواحي الإدارة والسياسة ، حتى انتهى فى سرد بعض الحقائق التاريخية إلى سنة ٢٤٦هـ - ٨٦٠م . أى قبل وفاته بعشرة أعوام تقريباً .

وكان المنهج الذى صار عليه ابن عبد الحكم فى تأليفه هو المنهج العام الذى اتبعه المعاصرون له من مؤرخى القرن الثالث الهجرى ، وهو المعروف بطريقة

الإسناد التى جرى رواة الحديث على اتباعها . فكانت كل حادثة تروى بألفاظ شاهد عيان أو معاصر ، ثم تصل فى النهاية إلى الراوية النهائى أو المؤلف عن طريق سلسلة من الرواة (أو الإسناد) . وأدى الإسناد إلى نظام الدقة التامة فى تدوين التاريخ الإسلامى ، ولا سيما من حيث الاصرار على تأريخ الحوادث وإرجاعها إلى الشهر ، بل وإلى اليوم . ثم إن طريقة الإسناد لم تكن عملاً هيناً ، وإنما سببت للقائمين بها متاعب لانهائية لها . إذ أن الأبحاث التى قام بها المؤرخ لتوثيق كل راوٍ قطب جهداً عظيماً ، وصارت صحة الأخبار المروية تتوقف على اتصال سلسلة الإسناد ، والثقة فى أمانة كل راوية ، أكثر من توقفها على الفحص النقدى للخبر نفسه . وحرص ابن عبد الحكم على الدقة فى تخرى أسانيد ، ولا سيما أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عليه طريقة المحدثين من حيث القدرة على تتبع الرواة المشهود لهم بالأمانة . وإذا أحسن هذا المؤرخ بأن هناك شك فى إحدى الروايات فإنه أعاد ذكرها ، من حيث بيان سلسلة الإسناد لكل مظهر من مظاهر تلك الرواية ، وذلك رغبة منه فى تحرى الأمانة العلمية المطلقة فى دراساته . ومع ذلك ظلت نظرية نقد الرواية التاريخية نفسها أمراً لا يعرفه ابن عبد الحكم ، كما لا يعرفه معاصروه من مؤرخى القرن الثالث الهجرى . وهناك ناحية أخرى نجح فيها ابن عبد الحكم ، كما أجاد استخدامها كذلك كل مؤرخى القرن الثالث الهجرى ، وهى إعادة أواصر المودة والألفة بين مادة التاريخ وميدان جمع الأحاديث النبوية وثبوتها . ذلك أن مؤرخى السيرة منذ فصلوا التاريخ عن الحدث ، وصاروا يعملون على جمع الحوادث والأخبار ، وهم موضع نقد رجال الدين ، الذين أطلقوا عليهم اسم « الاخباريين » للفرقة بينهم وبين المحدثين . غير أن ابن عبد الحكم استطاع ، كما فعل معاصروه من

المادة التاريخية وتبويبها :

وإذا كان ابن عبدالحكم قد ضمن لنفسه الوقوف على قدم المساواة مع كبار المؤرخين المعاصرين له من أبناء القرن الثالث الهجري ، فإنه انفرد بميزات خاصة به في عرضه لما تجمع لديه من مادة تاريخية وفي طريقة تبويبها كذلك . فالثابت أن مؤلفات المعاصرين له من مؤرخي القرن الثالث الهجري ظلت - على الرغم من أهميتها العظمى - تفتقر إلى التنسيق أو التبويب الذي يعين القارئ على تتبع موضوع واحد تتبعاً منطقياً سليماً ، والخروج بنتائج واضحة محددة المعالم عن ذلك الموضوع الذي يريد دراسته . ذلك أن حرص مؤرخي القرن الثالث الهجري على جمع كل ما يصل إليهم من مختلف الروايات عن شتى المواضيع جعلهم أصحاب ملكات عالية من حيث إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً ، ولكن دون أن يقدرُوا على ربط الحوادث برباط جامع . وصار على الباحث في هذه المؤلفات أن يتسارع بالصبر وهو يطالع الروايات العديدة المتشابهة في المعنى والمختلفة من حيث روايتها وأن يطوى الصفحات تلوا الصفحات حتى يستطيع أن يتابع ربط الأحداث التي يحاول دراستها .

وانفرد ابن عبدالحكم من بين مؤرخي القرن الثالث الهجري بمحاولة تجنب الباحث التخطي في تيه الصفحات العديدة ، وما تحتويه من كل شاردة ووردة ، وقدم روايته في موضوع خاص ، بلغة البحث العلمي في الوقت الحاضر ، فجمع الروايات المتعلقة بتاريخ مصر في كتاب سماه «فتوح مصر» ، مستهدفاً بيان الدور الذي قام به العرب المسلمون في نشر الدين الإسلامي بتلك البلاد ، وما جاورها من الأقطار ، وليكون هذا البحث هادياً لمواطنيه لمعرفة الحقائق المتعلقة بوطنهم ، وسط التيارات العديدة والمتعارضة من

أفروحي ان يعيد نيار التاريخ وتيسار الحديث إلى الالتقاء مرة ثانية . وحالف التوفيق ابن عبد الحكم لأنه محدث بارع ، ومن بيت اشتهر كل أبنائه بالفقه والإجادة في جمع الحديث ، وصار بالتالي حجة في دينه ، وموضع ثقة الجميع . ولذا استطاع هذا المؤرخ المصري ، بفضل ما توافر له من خصال الدين والدنيا أن يرفع من شأن التاريخ وشأن المشتغلين به كذلك . واستطاع ابن عبد الحكم أيضاً بفضل إجادته للمنهج التاريخي العام الذي اتبعه كل المعاصرين له من المشتغلين بالتاريخ أن يضمن لمؤلفه الاحترام ، وأن يصبح مرجعاً لا يستغنى عنه أحد من الراغبين في الدراسات العلمية المتعلقة بالمرحلة المبكرة من انتشار الاسلام . وفي نفس الوقت ضمن ابن عبد الحكم لاسمه أن يقف على رأس قائمة المعاصرين له من كبار المؤرخين ، والذين كرسوا كل وقتهم وحياتهم لهذا اللون من الدراسات الإسلامية . فقد عاصر ابن عبد الحكم نفر من كبار المؤرخين منهم الطبري ، صاحب كتاب « تاريخ الرسل والملوك » ، وهو المرجع الوافي الذي لا زال إلى اليوم نبراساً يهدي الباحثين في أحداث العالم الإسلامي وتفهم أصوله ، وشتى التيارات التي امتلأت بها بلدانه . وعاصر ابن عبد الحكم أيضاً المؤرخ المشهور « البلاذري » ، صاحب كتاب « فتوح البلدان » ، والذي أورد فيه فصولاً تضم تتبعاً دقيقاً للأقاليم التي فتحها المسلمون ، وذلك استناداً إلى روايات مجموعة من علماء كل إقليم ، ممن التقى بهم البلاذري في زيارته لأوطانهم . وثالث المعاصرين لابن عبد الحكم من كبار المؤرخين هو « ابن قتيبة » صاحب كتاب « الإمامة والسياسة » ، وهو عبارة عن تاريخ للدولة الإسلامية منذ وفاة الرسول الكريم إلى وفاة الخليفة هارون الرشيد .

أقوال القصاص وغيرهم من العلماء الذين انتشروا في المساجد والمحافل .

ويعتبر ابن عبد الحكم : لك من طليعة المجددين في كتابة التاريخ في القرن الثالث الهجري ، إذ جمع بين طريقة الإسناد الشائعة في المنهج العام لدى مؤرخي هذا القرن ولكن خالفهم من حيث موضوع الدراسة وتبويب مادته العلمية كذلك . أما من حيث موضوع الدراسة فإنه ابتعد عن طريقة الحواشي ، وهي ذكر السنة ثم سرد الروايات المتعلقة بشئ الأحداث التي وقعت في تلك السنة ، وفي مختلف بلاد العالم الإسلامي دون اعتبار لوحدة في الموضوع . وإنما جعل ابن عبد الحكم دراسة مصر في أيامها الأولى من العهد الإسلامي موضوعاً خاصاً له ، وأخذ يستعرض الحقائق العلمية مما يكفل له إعطاء صورة واضحة المعالم عن وطنه ، ويمكن الباحث أو القارئ لكتابه من متابعته دون شطط أو ملل . واستهدف هذا المؤرخ بجمعه للمادة التاريخية المتعلقة بوطنه في هذه الحقبة من تاريخه المجيد بيان الدور الذي قامت به مصر في خدمة الإسلام وإقرار دعائمه ، ونشر هذا الدين الحنيف كذلك في سائر الأقطار المجاورة لمصر ، وخاصة في شمال إفريقيا والسودان .

وابتكر ابن عبد الحكم طريقة جديدة في معالجة المادة التاريخية التي تناولها بالدراسة في مؤلفه ، وهو الأمر الذي كان له أكبر الأثر في تدوين التاريخ الإسلامي في مصر وغيرها من البلاد فيما بعد . إذ قسم موضوعه إلى سبعة أقسام ، وأدرج تحت كل قسم منها المادة الخاصة بتاريخ مصر منذ أقدم العصور إلى أن وصل إلى سنة ٢٤٦ هـ ، أي قبل وفاته بعشر سنوات . فذكر في القسم الأول فضائل مصر وتاريخها القديم على ضوء القصص الذي رواه القدامى والمعاصرون له من الشخصيات العربية . ثم انتقل إلى القسم الثاني

الذي عالج فيه فتح العرب لمصر . أما القسم الثالث فاقصر على الخطط التي شيدها العرب في مصر ، وتناول في القسم الرابع الإدارة العربية في مصر على عهد عمرو بن العاص وخلفه ابن أبي سرح ، وكيف أن مصر صارت على عهدهما قاعدة لنشر الإسلام والحضارة العربية في شمال إفريقيا والأندلس وبلاد النوبة ، وأفرد ابن عبد الحكم لهذه الناحية الأخيرة القسم الخامس من كتابه . أما القسم السادس فخصصه لقضاة مصر منذ الفتح الإسلامي إلى سنة ٢٤٦ هـ ، وذكر أكبر القضايا التي نظروها وأهم الأحكام التي أصدروها . وفي القسم السابع والأخير روى ابن عبد الحكم الأحاديث التي حفظها الصحابة الذين جاءوا إلى مصر ، وبيان أهمية تلك الأحاديث وخاصيتها .

ولم تقتصر الجيدة التي اتصف بها كتاب ابن عبد الحكم على تبويب المادة التاريخية فحسب وإنما في طريقة معالجتها كذلك . فاتسم كل فصل من فصول الكتاب بوجهة نظر مبتكرة وجهد فريد في استخلاص الحقائق . فنظر ابن عبد الحكم في القسم الأول إلى تاريخ وطنه مصر من زاوية جديدة لم يسبقه إليها أحد من معاصريه ، وهي ربط حاضر مصر المشرق في ظل الإسلام بماضي هذه البلاد المجيد قبل الإسلام . فقد طالعت أعين ابن عبد الحكم ومعاصريه من أبناء الجيل العربي الناشئ ، مصر المحبوبة بآثارها العظيمة التي غابت الزمن ، وذكرها الطيب الذي جاء في القرآن الكريم . ولذا أقدم ابن عبد الحكم على معالجة تاريخ مصر القديم وفق منهج يستهدف بيان ما اختص به وطنه من مركز ممتاز بين بلاد العالم القديم ، وما قدمه وطنه من خدمات أيضاً للحضارة الإنسانية .

ولم تكن مهمة ابن عبد الحكم سهلة ميسورة في مرد هذه المرحلة من تاريخ مصر بسبب افتقار الباحثين إذ ذاك في التاريخ القديم إلى الوسائل المطلوبة ، من

حيث الخبرة بالكشوف الأثرية . ولذا لم يكن هجياً أن يلمس هذا المؤرخ الوطني سبيله إلى دراسة هذه الحقبة الخالدة من تاريخ مصر عن طريق القصص التي رددتها شفاه المعاصرين له ، والتي امتلأت بها محاسنهم الخاصة والعامة . ولا تنتقص هذه الظاهرة من جهود ابن عبدالحكم ، وإنما يكفيه فخراً أنه نجح بعمله في إثارة غريزة حب الاستطلاع عند مواطنيه للبحث في تاريخ وطنهم القديم ، وتلمس الروابط بين حاضرهم في ظل العهد الإسلامي المشرق وماضيهم التليد .

وتحرى ابن عبدالحكم الأمانة قدر استطاعته في عرضه لما شاهده من أحداث مصر القديمة . فأشار إلى ما وجدته فيها من آثار اشتملت على المقابر والمعابد والمياكل ، وهي التي نعتها جميعاً باسم « البرابي » ، وأشار إلى أن بعضها خُصص للعبادة والبعض الآخر لحماية البلاد . ولم يحاول ابن عبدالحكم إخفاء فشله في معرفة أصول بعض الآثار أو الوقوف على الغرض من قيامها ، ومن ذلك ما قاله في الأهرامات نفسها ، وهي من أعظم الآثار التي طالعت أنظار معاصريه ، إذ قال :

« ولم أجد عند أهل المعرفة من أهل مصر في الأهرام خبراً يثبت ، وفي ذلك يقول الشاعر :

حسرت عقول أولى النهى الأهرام

واستصغرت لعظيمها الأحلام

لمس مبنقة البناء شواهد

قصرت لغال دونهن سهام

لم أدر حين كبسا التفكير دونها

واستوهمت لعجيبها الأوهام

أقبور أملاك الأعاجم هن أم

طلام رمل كن أم أعلام

وفي نفس الوقت أجاد ابن عبدالحكم عرض أخبار مصر القديمة ، بحسب ما جاءت في القصص التاريخية ، بحيث صارت تكون مدخلاً طيباً لتاريخ مصر الإسلامية . وتجلت براعة هذا المؤرخ في تلك السبيل حين استهل عرضه لأحداث مصر القديمة بأقوال للرسول الكريم ، وسرد قصص كذلك تبين فضائل مصر وما اختصت به من مركز ممتاز وسط مجريات التاريخ العالمي القديم ، وخاصة علاقة مصر ببلاد العرب قبل الإسلام . فروى ابن عبدالحكم وصية للرسول الكريم يُهيب فيها الصحابة بأهل مصر خيراً ، إذ قال (ص) لهم : « إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً » . وتابع ابن عبدالحكم شرح قول الرسول الكريم بتفسير صلة الرحم بين المصريين والعرب ، ذاكراً قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، وزيارته لمصر وزواجه من إحدى بناتها وهي السيلة هاجر ، لأن زوجته الأولى ، وهي سارة لم تكن تنجب إذ ذاك . ثم دبت الغيرة في نفس سارة بعد أن ولدت هاجر المصرية سيدنا إسماعيل ، وهو الأمر الذي حمل سيدنا إبراهيم على الذهاب بهما إلى مكة .

واستطرد ابن عبدالحكم في عرض هذه القصة شارحاً تفجر برز زمزم ، ثم مجئ قبيلة جرهم العربية إلى مكة ، وزواج إسماعيل منها ، وأنه أنجب اثني عشر ولداً ، هم آباء العرب المستعربة أي عرب الحجاز . وبذلك نجح هذا المؤرخ البارع في توضيح صلة القرى بين المصريين والعرب قبل الإسلام ، وأنها ترجع إلى جذور بعيدة في التاريخ القديم . واختتم هذا العرض القيم بقول يدعم وجهة نظره ، حيث روى أن أبا هريرة دأب على تذكير العرب بهاجر المصرية قائلاً لهم : « فذلك أمكم يا بني ماء السماء - يريد العرب » .

وانتقل ابن عبدالحكم انتقالاً موفقاً من تاريخ مصر القديمة إلى ذكر تاريخها في ظل الإسلام ، وهو

ما تضمنته الفصل الثاني من كتابه . إذ جعل همزة الوصل بين هاتين المرحلتين حدثين عظيمين ، كشف كل منهما عن إدراك العرب لأهمية مصر ، وخبرتهم الواسعة بشئونها كذلك . أما الحدث الأول فهو مجيء عمرو بن العاص إلى مصر قبل ظهور الإسلام للمتاجرة فيها واتصاله بأهلها ، والحدث الثاني هو أن الرسول الكريم اختار مصر لتكون على رأس البلاد التي بعث إلى حكامها بكتبه يدعوهم فيها إلى الإسلام . وبدأ ابن عبدالحكم في هذا الفصل بتخلص رويداً رويداً من الاعتماد على القصص التاريخي ويقتصر على جمع الأخبار التاريخية وحدها ، وجعلها مدخلاً للدراسات القيمة عن الفتح العربي لمصر ، وانتشار الإسلام بها .

واختار ابن عبدالحكم بداية طيبة للدراسة التي فتحها العربي لمصر ، حيث اتخذ من شخصية عمرو بن العاص قطب الرchy في المفاوضات التي دارت من أجل إعداد الجيوش للمسير إلى مصر والقضاء على سلطان الروم بها . وجرت هذه المفاوضات في مؤتمر الجابية الحربي الذي عقده الخليفة عمر بن الخطاب في إقليم الشام للدراسة أحوال تلك البلاد بعد فتحها . فقد انتهر عمرو بن العاص انعقاد هذا المؤتمر ، وأخذ يوجه أنظار الخليفة إلى ضرورة فتح مصر ، ويبين له أهميتها بأسلوب الخبير بشئونها ، وأهلها ومواردها .

وأجاد ابن عبدالحكم تصوير هذه المفاوضات ، إذ قارن بين دراية عمرو بن العاص بأحوال مصر ، وإدراكه لأهميتها بالنسبة للفتوح العربية بالشام ، وبين افتقار الخليفة ومن معه من كبار الدولة للمعرفة الخاصة بهذا القطر . وأخيراً نجح عمرو بقوة حججه ، وما أظهره من خبرة واسعة في الحصول على إذن الخليفة بالمسير لفتح مصر . ثم تابع ابن عبدالحكم بعد ذلك عرض صورة للزحف الذي قام به عمرو بن العاص على مصر ، حيث سار من فلسطين إلى العريش ، ثم اتجه أخيراً إلى حصن بابلون وألقى عليه الحصار .

ودون ابن عبدالحكم أحداث حصار العرب لحصن بابلون في تفصيل ممتع يشهد باطلاعه الواسع ، وحرصه على تزويد القارئ بكل ما دار من مجريات الأمور بين العرب والروم وقواتهم المدافعة عن حصن بابلون . ذلك أن المقوقس حاكم مصر من قبل الروم ، وكان مقيماً في الحصن ، حين أحس بإصرار العرب على متابعة الحصار ، رغب في مفاوضاتهم ، وبعث يطلب وفدًا من العرب لتحقيق هذا الغرض . وأعد عمرو بن العاص وفدًا جعل على رأسه عبادة ابن الصامت وكان أسود اللون . وقد أفرغ رئيس الوفد المقوقس ، وطلب تنحي عبادة وأن يتقدم شخص آخر من أعضاء الوفد لمفاوضته . ولكن الوفد العربي أبي الاستجابة لطلب المقوقس ، وأخبره أن عبادة وإن كان أسود ، إلا أنه أفضلهم ، والمتكلم الرسمي باسمهم ، وأن دينهم لا يفرق بين أسود أو غير أسود ، ولا فضل لأحد على آخر إلا بالقوى .

وكشف ابن عبدالحكم في عرضه للمفاوضات السالفة الذكر عن موضوع اقتصادي هام ، وهو شرح معنى « الجزية » باعتبارها نظاماً أساسياً من النظم التي وضعها الإسلام للمجتمعات الانسانية . فقد ذكر المفاوضون العرب للروم أنهم يعرضون عليهم ثلاث خصال ، هي الدخول في الإسلام ، أو دفع الجزية إذا رغبوا في البقاء على دينهم ، وإذا رفضوا الحصنتين السالفتين فلا مناص من القتال في سبيل نشر الإسلام . وشرح ابن عبدالحكم « الجزية » شرحاً طيباً ، كما جاء على لسان المفاوضين العرب ، حيث أوضحوا أن الجزية تجبي في مقابل تولى المسلمين الدفاع عن غير المسلمين التابعين لهم ، وحماية أرواحهم وممتلكاتهم . ولما انتهت تلك المفاوضات إلى إصرار الروم على عدم دفع الجزية استأنف المسلمون القتال واستولوا على حصن بابلون . وهناك حقيقة أخرى هامة يجدر الإشارة إليها ، وهي أن ابن عبدالحكم قد أوضح - في صورة لم يسبقه إليها

غيره من المؤرخين - أن فتح مصر لم يكن إلا معارك بين العرب والروم ، وأن المصريين وقفوا منذ اللحظة الأولى موقف المرحب بالجيوش العربية ، ونظروا إليها نظرة المحرر لهم من ربة الروم واستعبارهم . فأشار إلى مساعدات المصريين للجيش العربي ، وخاصة بعد سقوط حصن بابلون ، وزحفه على الاسكندرية . التي كانت إذ ذاك عاصمة البلاد . إذ بادر أهل القرى والمدن التي مر بها الجند العرب إلى إمدادهم بالموءن . وتمهيد الطرق لهم ، وإصلاح الجسور التي خربها الروم أثناء تقهقرهم إلى الاسكندرية . وكان لهذه المساعدات أثرها في سرعة زحف عمرو بن العاص ، ووصوله إلى الاسكندرية واستيلائه عليها ، وطرده الروم نهائياً عن الديار المصرية .

وختم ابن عبد الحكم دراساته لأحداث الفتح العربي لمصر بحادثة طريفة تبين سعة اطلاعه ، واختياره الموفق للروايات التي اعتمد عليها في عرض المادة التاريخية . فذكر أن الخليفة عمر بن الخطاب ظل ساهراً يتابع بنفسه أنباء الفتح العربي ، وأن رسول عمرو بن العاص الذي جاء إلى الخجاز حاملاً بشرى الفتح بعد سقوط الاسكندرية وصل المدينة المنورة وقت الظهيرة . وآثر الانتظار في المسجد حتى يحين الوقت المناسب للذهاب إلى الخليفة . غير أن أخبار هذا الرسول بلغت عمر بن الخطاب ، فاستدعاه فوراً ، وعتب عليه هذا التأخير في مقابلته . وأخبره أنه لا ينأى من أجل خدمة رعاياه . وأن الواجب يحتم عليه المبادرة بإبلاغ ما لديه من أخبار هامة ، ولا سيما فتح العرب لمصر .

ويعتبر القسم الثالث من كتاب « فتوح مصر » فناً جديداً في التاريخ ابتكره ابن عبد الحكم ، ولم يسبقه إليه أى مؤرخ آخر من معاصريه . وهو فن « الخطط » ويقصد به تاريخ الأمصار أى المدن ، وبيان ما لها من أثر في بناء الحضارة العربية . ونشر معالمها ومظاهرها واعتمد ابن عبد الحكم في معالجته لهذا الموضوع على

مشاهدته للأمصار في مصر وأهمها القسطنطينية التي عُدَّت في سرعة ملحوظة مركزاً هاماً من مراكز العمران ، والنشاط العلمى والاقتصادى للحياة العربية الإسلامية الناشئة في الديار المصرية وجاراتها من بلاد شمال افريقيا كذلك . وتعتبر المعلومات التي ذكرها هذا المؤرخ بخصوص هذا الموضوع ذات قيمة تاريخية كبرى ، لأنها تستند إلى مصدرين كل منهما وثيق الصلة بالقسطنطينية وتطورها . أما المصدر الأول فهو أسرة ابن عبد الحكم حيث حفظ الوالد والاخوة الكثير من أخبار القسطنطينية والتي تناقلوها بدورهم عن أجدادهم وكبار المعاصرين لهم . وأما المصدر الثانى فهو مشاهدات ابن عبد الحكم نفسه والتي اتسمت بالدقة والنظرة الفاحصة .

وأول شئ أظهره ابن عبد الحكم هو اعتراضه بالروايات التي نقلها عن والده فيما يتعلق باسم العاصمة الجديدة لمصر الإسلامية ، وشرح السبب في اختيار موقعها . إذ أخبره والده أن عمرو بن العاص حين انتهى من الاستيلاء على حصن بابلون ، وأراد التوجه إلى الاسكندرية أمر بنزع فسطاطه ، أى خيمته التي ضربها خارج الحصن ، ولكن يمامة أفرخت إذ ذاك بهذا الفسطنطينية ، مما حدا بعمرو بن العاص إلى ترك فسطاطه ، عطفاً منه على هذا الطائر . وعندما رجع عمرو بن العاص من الإسكندرية ورغب في تأسيس عاصمة له تذكر مكان فسطاطه قرب حصن نابليون ووقع اختياره عليه لتحقيق هذه الرغبة .

ومما يدل على مقدرة ابن عبد الحكم على استنتاج الحقائق التاريخية أنه نسب تسمية العاصمة باسم الفسطنطينية إلى فسطنطينة عمرو بن العاص . الذى أفرخت فيه اليمامة فقد أبدت الأبحاث الحديثة وجهة نظر ابن عبد الحكم واستبعدت كل المحاولات التي قصد منها إظهار اشتقاق اسم الفسطنطينية من اللغة اللاتينية . التي استخدمها الروم بمعنى « المعسكر الكبير » ، إذ استخدم العرب الفسطنطينية بمعنى « مجتمع أهل الكورة » أى الصقع أو المدينة . وأن

ابن عبدالحكم استهدف بهذا الاسم أن فسطاط مصر
صارت مجتمع العرب ومقرهم الدائم فيها .

وانتقل ابن عبد الحكم بعد ذلك إلى دراسة معالم
الفسطاط ، وبدأ بذكر مسجد عمرو بن العاص ، الذى
صار قلب المدينة ، ومركز العمران فيها . ثم استعرض
بعد ذلك الخطط التى شيدتها القبائل التى جاءت مع
عمرو بن العاص ، وكيف اتخذت تلك الخطط المسجد
أيضاً مركزاً تدور حوله . وكان يقصد بالخططة الأرض
التي ينزلها الإنسان ، ولم ينزلها قبله نازل ، أو ما يحطه
الإنسان لنفسه من الأرض ، أى يجعل لها حدوداً ليعلم أنه
نازلها ، وأنها له ، ثم اتسع معنى الخططة ، وصار
يقصد بها الحى الذى تختص به القبيلة أو أصحاب مهنة
واحدة ، أو طائفة من الناس عند تعمير مدينة من
المدن . وقد اتخذت كل قبيلة من القبائل العربية خطة
في الفسطاط ، أى كل قبيل نزلت في جهة معينة
أو قسم من تلك المدينة التى اختطوها ، وصارت كل
خطة تعرف باسم الجماعة التى نزلت فيها .

وأفاض ابن عبدالحكم في وصف هذه الخطط
الأولى في الفسطاط ، ونظر إليها بعين الخبير المحب
لمسقط رأسه . وتعتبر رواياته من أهم الأوصاف الخاصة
بهذا الموضوع ، لأنه ولد وعاش بالفسطاط ، وأدرك
معظم معالمها القديمة ، كما أدركت أسرته ما اندثر منها
ونقل عن والده وإخوته الكثير من المعلومات المتعلقة
بها ، وما تعاقب عليها من تطورات إلى أيامه ، أى
في النصف الأول من القرن الثالث الهجرى . وسار
ابن عبدالحكم في عرض تلك الخطط وفق منهج حسن
وصار فيها بعد النموذج الذى احتذاه مؤرخو مصر
وخططها . فذكر ابن عبدالحكم الخطط الأولى التى بنيت
أيام عمرو بن العاص ، ثم ذكر مواضع تاريخية أحياناً
تتعلق بسكان تلك الخططة ، وتدرج من ذلك إلى ربط
الموضع الأول للخططة أو الحى بما صار عليه الحال في
أيامه ، حتى يستطيع الباحث أن يكون صورة واضحة

المعالم عن العاصمة . ويلاحظ أن ابن عبدالحكم اتبع
طريقة أخرى مبتكرة لبث الحياة في تلك الخطط .
فسرد الكثير من الحقائق التاريخية التى تتعلق بالأشخاص
أو القبائل التى شيدت تلك الخطط ، بحيث يُعيد إلى
ذهن القارئ أبعاداً اندثرت ، وتحثه على الاعتزاز
بماضيه .

وهناك جانب طريف أشار إليه ابن عبدالحكم في
دراساته لنمو الفسطاط ووضوحها ، فذكر أن السلطات
في العاصمة خصصت ديواناً لتسجيل كل زيادة في
عدد السكان . فعينت على كل قبيلة بالفسطاط رجلاً
من أهلها مهمته إحصاء مواليدها والنازلين معها ، ثم
تدوين ذلك بالديوان . وعلى هذا النحو من الميل إلى
ذكر التفاصيل الطريفة تابع ابن عبدالحكم كشف الجوانب
التي تتعلق بمسقط رأسه وتاريخها من حيث اتساعها
وتنظيم السلطات للحياة فيها . إذ تنبض كل فقرة من
فقرات بحثه عن الفسطاط عن إيمانه العميق بعظمة
العاصمة الجديدة لمصر الإسلامية ، والتي خططت
سريعاً في ميدان المجد والحياة الإسلامية الزاهرة .

واقضى انتهاء القسم الثالث من كتاب «فتوح
مصر» على النحو السالف الذكر ضرورة التوسع في
دراسة الشئون الداخلية لمصر في ظل الحكم الإسلامى
الجديد . وهذا ما قام به ابن عبد الحكم في القسم
الرابع من كتابه ، والذي خصّصه لتاريخ الإدارة
العربية في مصر . وأهم المواضع التى تناولها هذا
المؤرخ بالدراسة هو إظهار الفارق بين الإدارة في مصر
أيام الحكم الإسلامى وبين ما كانت عليه أيام الروم
(البيزنطيين) ، الذين استعمروا تلك البلاد قبل الفتح
الإسلامى . فأظهر أن مصر كانت تعاني أيام إدارة
الروم حكماً بغيضاً ، لأن السلطات الرسمية اعتبرت
أهالى البلاد مجرد أدوات لإنتاج القمح وغيره مما تحتاجه
الدولة المستعمرة وجعلت المهام الأساسية لرجال الإدارة
هو ابتزاز أموال الرعية دون نظر للصالح العام . وأزال

المسلمون هذه الإدارة السيئة ، ووضعوا نظاماً سليماً لحكم البلاد قوامها الاستفادة من أهل الخبرة فيها . وإشراك الأهالي معهم كذلك في شتى النواحي الإدارية . فذكر ابن عبد الحكم أن الخليفة عمر بن الخطاب طلب من عمرو بن العاص بعد فتح مصر أن يستشير بطريق البلاد - وهو بنيامين - في خير وسيلة للإدارة والنهوض بالمرافق العامة وتنظيم الأحوال المالية دون ضرر بالناس . وأشار بنيامين باتباع ما يلي :

١ - أن يستخرج خراج مصر في أوان واحد عند فراغ الناس من الزراعة .

٢ - أن تحضر خراجها كل عام .

٣ - أن تصلح جسورها وتسد ترعها .

٤ - ألا يختار عامل ظالم ليلي أمور الناس .

وأثبت ابن عبد الحكم أن الإدارة العربية سارت فعلاً على هدى أقوال بنيامين المصري ، فتركت لأهالي البلاد تنظيم شئونهم المالية ، لأنهم أعرف بمصالحهم وحاجاتهم . وأول مسألة اهتمت الإدارة العربية بإصلاحها هو تنظيم الأموال العامة فيها ، أو موارد البلاد ، وهي التي عرفت باسم « الخراج » . وأسهب ابن عبد الحكم في شرح التنظيم المالي على عهد عمرو بن العاص ، لأنه أول وال تقلد أمور الإدارة المالية إلى جانب الشئون العامة لمصر . ويعتبر الفصل الذي دونه هذا المؤرخ عن تلك المرحلة المبكرة من الإدارة على عهد عمرو بن العاص صورة واضحة للملكية العقارية وكذلك ضريبة الأرض في مصر ، وكيف أن حكامها حرصوا كل الحرص على تدعيم اقتصاديات الأهالي ، لأنها بالتالي تكون العمود الفقري لموارد الإدارة المالية .

وفي نفس الوقت أشاد ابن عبد الحكم بحسن سير الإدارة العربية في مصر بفضل التوجيه المتصل والإشراف الدقيق من جانب الخلافة . فأوضح أن

الخليفة عمر بن الخطاب رسم لعماله على الولايات أمثلة السبل لإدارة دفة الحكم ، وأنه دأب على عقد اجتماعات دورية لأولئك العمال ومناقشتهم في أعمالهم ، وترويضهم دائماً بأرائه وتوجيهاته . ومن أطرف النماذج التاريخية التي ذكرها ابن عبد الحكم في بحثه عن الإدارة العربية في مصر ، بيانه للعلاقة بين الخليفة عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص . إذ جهد الخليفة في تلقين عمرو أن يبدأ المساواة بين الرعية أمر واجب ، وأنه لن يفرط في حق أي فرد مهما كانت منزلة الحاكم إذا أساء في حق هذا الفرد . ثم أعقب ابن عبد الحكم ذلك بذكر أول تطبيق عملي للمبدأ السالف الذكر حين وصلت الخليفة شكوى من أحد أبناء مصر ، ضد ابن عمرو بن العاص نفسه ، إذ استدعى الخليفة عمراً وابنه ، وأوقع القصاص على ذلك الابن ، كما لفت نظر عمرو مرة أخرى إلى ضرورة مراعاة القواعد السليمة في حكمه .

واختتم ابن عبد الحكم بحثه في تاريخ الإدارة العربية بشرح نظام « المقاسمة » الذي يقضى بأن يرد كل وال إلى الخزانة العامة ، أو يبيت المال نصف الثروة التي جمعها أثناء ولايته . وبلغ هذا المؤرخ درجة الإجادة في دراسته لهذا اللون من « الرقابة الإدارية » ، بلغة العصر الحاضر حين شرح السبب في وضع نظام المقاسمة . فذكر أن ذلك يرجع إلى اتجاه الحكام على عهد الخليفة عمر بن الخطاب نحو الثراء ، واستغلال أموالهم أو استثمارها في الأعمال التي تُدرّ عليهم رزقاً كبيراً . وتناقل الناس أخبار نفر من أولئك العمال ، ممّا دعا الخليفة إلى تعيين جماعة من رجال الإدارة لمحاسبة العمال والولاة سنوياً ومقاسمتهم ثرواتهم . وضرب ابن عبد الحكم مثلاً عملياً لذلك حين بعث الخليفة أحد رجاله لمقاسمة عمرو بن العاص في مصر ، وأوضح أن مبعوث الخلافة اتصف بالأمانة المطلقة ، والابتعاد عن كل مظاهر الريبة والشكوك .

وساعد انتظام الإدارة العربية في مصر ، على اتجاه ولايتها إلى نشر الإسلام عند جيرانهم ، وخاصة في بلاد المغرب وبلاد النوبة كذلك . وتناول ابن عبد الحكم تاريخ المسلمين وحملاتهم في هاتين الجبهتين ، في القسم الخامس من كتابه « فتوح مصر » . والأمر الهام هنا هو أن ابن عبد الحكم اعتبر شمال أفريقيا والسودان إقليمين كل منهما وثيق الاتصال بوطنه مصر ، وأن هذه الظاهرة هي التي جعلت من الإقليم المصري قاعدة لنشر الإسلام في تلك الجبهات الغربية والجنوبية له . واتسمت دراسات ابن عبد الحكم في هذا القسم بالأيجاز ولكن بالدقة التامة والإنفراد كذلك بمعلومات قيمة وهامة . فقد جمع مادته عن شمال أفريقيا من كبار علماء المالكية الذين جاءوا إلى مصر للتفقه على أبناء أسرته ، على حين وجد في الفسطاط جماعة من سكان النوبة أخذ عنهم الصحيح من أخبار بلادهم وتاريخها . ولذا صارت الروايات التي تناولها ابن عبد الحكم عن شمال إفريقيا والنوبة مرجعاً لا يستغنى عنه كل باحث في شئون هذين القطرين في العصور الوسطى .

وعاد ابن عبد الحكم مرة أخرى إلى دراسة التطورات الجديدة التي مرت بها وطنه في ظل الحكم الإسلامي ، وذلك بوضع بحث قيم في تاريخ القضاة بمصر منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب إلى سنة ٢٤٦هـ ، وأفرغ لذلك القسم السادس من كتابه . وجاء اهتمام هذا المؤرخ بتاريخ قضاة مصر بسبب الصلة الوثيقة التي قامت بين أسرته والإدارة القضائية في البلاد . فكان والد ابن عبد الحكم يتولى وظيفة « صاحب المسائل » ، ومهمتها التحرر عن الشهود الذين يتقدمون للمحاكم ، والتأكد من سلامة سيرتهم . وأكسبت هذه الوظيفة أسرة المؤرخ ابن عبد الحكم خبرة واسعة بأحوال القضاة في مصر ، وتطور نظمه وتقاليده ، وهي الأمور التي دونها ابن عبد الحكم في القسم

السادس من كتابه . ذلك أن قضاة مصر اهتموا بأحوال الشهود ، وحددوا عدد من يصلح منهم للشهادة ، منعاً لشهادة الزور ، ودفعاً لما يترتب على ذلك من ضياع حقوق الناس . وتمتع محمد ابن عبدالله بن عبد الحكم بالسيرة الطيبة التي حظى بها والده في ميدان القضاء ، وترك لأخيه المؤرخ ابن عبد الحكم مادة قيمة أيضاً لتدوين تاريخ قضاة مصر . وهكذا وجد هذا المؤرخ في علاقة أسرته بالإدارة القضائية بمصر سيلاً طيباً ليكتب تاريخ قضاة هذا البلد ، ويكشف عن جوانب هامة في حياتهم في هذا الميدان الجليل . فأوضح أن القاضي تمتع بنفوذ كبير وسلطان واسع ، شمل الأراضي التابعة لسلطان الوالي من الناحية السياسية ، كما أن الاختصاص النوعي للقاضي كان غير محدد سواء في المسائل المدنية أو الأمور الجنائية . وظل القاضي حريصاً على استقلاله ، ويتجنب الشبهات التي قد تسيء إلى عمله .

وأشار ابن عبد الحكم إلى حقيقة تاريخية أخرى هامة تتعلق بقضاة مصر وهي أنهم كانوا يعقدون مجالسهم في جامع عمرو بن العاص ، ولكن لم يتقيدوا دائماً بهذا المكان ، إذا اقتضت الضرورة ذلك . فروى أن امرأة حضرت من الريف لمقابلة القاضي « غوث بن سليمان » (١٦٧ هـ - ٧٨٣ م) ، وشاهدته وهو في طريقه إلى المسجد ، فاندفعت نحوه تعرض شكواها ، وعندئذ نزل القاضي عن دابته ، ونظر في شكواها ، وقضى لها على الفور . وعلى هذا النحو من العرض الطريف النابض بالحياة تابع ابن عبد الحكم دراساته عن قضاة مصر ، وترك صورة رائعة عن هؤلاء القضاة ونشاطهم في خدمة مهمتهم السامية .

وأخيراً اختتم ابن عبد الحكم مؤلفه القيم بالفصل السابع ، والذي أفرده للصحابية الذين وفدوا إلى مصر وروى عنهم الأحاديث المختارة . وكانت التربية الدينية التي تلقاها ابن عبد الحكم سبباً في اهتمامه بتاريخ أولئك

الصحابة . وتسجيل نشاطهم وخدماتهم للدولة الإسلامية الناشئة . والمعروف أن أسرة ابن عبدالحكم كانت على المذهب المالكي . والذي يعطى الأحاديث النبوية الكريمة الأهمية الكبرى في التشريع . واتخاذها الأساس الأول والمرجع الأخير لكل فقيه أو عالم في شؤون الدين ، وتطلبت هذه الظاهرة بالتالى إهتمام أفراد الأسرة بالصحابة الذين رووا أحاديث الرسول الكريم ومعرفته قدر كل منهم من العلم والإجادة .

وانفرد ابن عبدالحكم من دون سائر أفراد أسرته برأى جديد . وهو الاختصار على تدوين تاريخ الصحابة الذين وفدوا إلى مصر ، وذكر مختارات من أحاديثهم مع بيان المناسبات التي وردت فيها تلك الأحاديث . ورتب ابن عبدالحكم أولئك الصحابة ترتيباً طيباً . ذاكراً كل مجموعة منها حسب ما اقتضاه بحثه . فمثلاً استعرض الصحابة الذين شهدوا فتح مصر ، وأولئك الذين جاءوا إليها بعد الفتح ، ثم الصحابة الذين دخلوا مصر وهم في طريقهم إلى شمال أفريقيا . وفي نفس الوقت أشار إلى الصحابة الذين شيدوا لهم منازل بالفسطاط وأقاموا بها ، أو رحلوا عنها .

وغلبت على ابن عبدالحكم روح التاريخ وهو يروى أحاديث الصحابة ، فأسهب في ذكر الوقائع التي أحاطت بتلك الأحاديث ، أو المناسبات التي تتعلق بها . كما أشار إلى الأحاديث التي انفرد بها الصحابة في مصر . وعدد كل منها . واستطاع ابن عبدالحكم بذلك أن يدون تاريخ مدرسة الصحابة في مصر . وأن يحفظ لرجالها الأجلاء ما أسهموا به من نصيب عظيم في خدمة الحضارة العربية الإسلامية .

وكان من حسن طالع الدراسات التاريخية في مصر أن وجد كتاب ابن عبدالحكم سبيله إلى الأجيال المتعاقبة بعد أن قدر له أن ينجو من الضياع خلال الأزمنة التي تعرضت لها أسرة هذا المؤرخ بسبب إهمامهم بإخفاء أموال ابن الجروى . فقد ظل مؤرخو مصر منذ القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى - إلى القرن العاشر الهجرى - السادس عشر الميلادى - يتخذون كتاب «فتوح مصر» نموذجاً يحتلونونه في التأليف وتناول المواضيع كذلك . فلا يكاد كتاب من مؤلفات المؤرخين المصريين طوال العصور الوسطى يخلو من أثر مباشر أو غير مباشر لكتاب ابن عبدالحكم . إذ نقل بعض المؤرخين عنه نقلاً حرفياً . على نحو ما فعله المؤرخ الكندى في كتابه « ولاية مصر وقضاتها » . إذ اقتصر في ذكر قضاة مصر على نفس الأسماء التي أوردها ابن عبدالحكم مع إضافة تفصيلات يسيرة . وفي نفس الوقت ظلت النواة التي وضعها ابن عبدالحكم لبعض المواضيع . مثل « دراسة الخطط » تنمو وترعرع ، حتى وجدت أبهى كمال لها في كتاب «الخطط» للمقرئى . والذي يمثل القسم الثالث من كتاب ابن عبدالحكم الحجر الأساسى له . ومن ثم استطاع الناقلون عن ابن عبدالحكم من أمثال الكندى (ت ٥٣٥٠ - ٩٦١ م) . والمقرئى وأبى المحاسن (من مؤرخى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر الميلادى) وأخيراً ابن إياس (ت ٥٩٣٠ - ١٥٢٣ م) أن يحملوا تراث « فتوح مصر » إلى أجيال المؤرخين من أبناء مصر والعالم الإسلامى . وأن يحفظوا للدراسات الإسلامية كنزاً ثميناً . ما زالت تستمد منه مقوماتها . وما يكفل لها الفاء والازدهار .

نماذج من كتاب فتوح مصر

فضائل مصر :

قال رسول الله (ص) :

« إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً ، فإن لهم ذمة ورحماً ... قال الليث - قلت لابن شهاب ، ما رحمهم ؟ قال : إن أم اسماعيل عليه السلام مهم . حدثنا عثمان بن صالح ، قال أخبرنا مروان القصاص - صاهر إلى القبط من الأنبياء (صلوات الله عليهم) ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ، تسرر هاجر . ويوسف عليه السلام تزوج بنت صاحب عين شمس . ورسول الله (ص) تسرر مارية . »

« من أراد أن يذكر الفردوس أو ينظر إلى مثلها فلي نظر إلى أرض مصر حين تخضر زروعها وتثمر ثمارها . »

ذكر سبب دخول عمرو بن العاص مصر :

« فلما كانت سنة ثمانى عشرة ، وقدم عمر - رضى الله عنه - الجابية خلا به عمرو بن العاص فاستأذنه في المسير إلى مصر . وكان عمرو قد دخل مصر في الجاهلية وعرف طرقها ورأى كثرة ما فيها . »

وكان سبب دخول عمرو إليها . . . أنه قدم إلى بيت المقدس لتجارة في نفر من قريش . فإذا هم بشماس من شامسة الروم من أهل الاسكندرية قدم للصلاة في بيت المقدس ، فخرج في بعض جبالها يسبح وكان عمرو يرمى إليه ... إذ مر به ذلك الشماس وقد أصابه عطش شديد في يوم شديد الحر . فوقف على عمرو فاستسقاها ، فسقاها عمرو من قربته له ... فقال له الشماس : إني رجل غريب في هذه البلاد ... وأنا أريد الرجوع إلى بلادي فهل لك أن تتبعني إلى بلادي ؟ ...

فقال عمرو : وأين بلادك ؟ قال : مصر ، في مدينة يقال لها الاسكندرية .

فقال عمرو : لا أعرفها ولم أدخلها قط . فقال له الشماس : لو دخلتها لعلمت أنك لم تدخل قط مثلها ... فانطلق عمرو مع الشماس إلى مصر حتى انتهى إلى الاسكندرية . فرأى عمرو من عمارتها وكثرة أهلها وما بها من الأموال والخير فأعجبه ذلك ، وقال : ما رأيت مثل مصر قط وكثرة ما فيها من الأموال ...

فلما قدم عمر بن الخطاب رضى الله عنه الجابية قام إليه عمرو فخلا به ، وقال : يا أمير المؤمنين إيدن لي أن أسير إلى مصر ... إنك إن فتحتها كانت قوة للمسلمين وغوناً لهم وهى أكثر الأرض أموالاً ... فتخوف عمر بن الخطاب على المسلمين وكره ذلك ، فلم يزل عمرو يعظم أمرها عند عمر بن الخطاب ، ويخبره بحالها ويهون عليه فتحها حتى ركن عمر لذلك ، فعقد له على أربعة آلاف رجل . »

خطط القسطنطين :

« بنى عمرو بن العاص المسجد ... وكان ما حوله حداً وأعتاباً فنصبوا الخبال حتى استقام لهم ، ووضعوا أيديهم : فلم يزل عمرو قائماً حتى وضعوا القبلة ... »

واختط عمرو بن العاص داره التي هى اليوم (أى أيام ابن عبد الحكم) عند باب المسجد ، وبينهما الطريق ، وداره الأخرى اللاصقة إلى جنبها . واختط عبدالله ابنه هذه الدار الكبيرة التي عند المسجد الجامع ... واختط خاروجة بن حذافة غربي المسجد ... وكان أول من بنى غرفة (أى طابق علوى) بمصر ، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب ، فكتب إلى عمرو بن العاص « أما بعد فإنه بلغنى أن خاروجة بن حذافة بنى غرفة ، ولقد أراد خاروجة أن يطلع على عورات جيرانه ، فإذا أنك كتابي هذا فاهدمها ، إن شاء الله والسلام ... »

لما ولي - توبه بن غير القضاء (١١٥ هـ - ٧٣٣ م) : دعا امرأته حنيرة ، فقال : يا أم محمد ، أي صاحب كنت لك ؟ قالت : خير صاحب وأكرم . قال : فاسمعي ، لاتعرضن لي في شيء من القضاء ، ولاتذكرتي بحصم ، ولاتسأليني عن حكومة ، فإن فعلت شيئاً من هذا فأنت طالق . فإما أن تقيمي مكرمة ، وإما أن تذهبي ذميمة ، (فكانت) ترى دوائه قد احتاجت إلى الماء ، فلا تأمر بها أن تمد خوفاً من أن يدخل عليه في يمينه شيء .

الصحابة في مصر :

عمرو بن العاص ، وهو أول أمير أمر على أهل مصر في الإسلام ، ولهم عنه أكثر من عشرين حديثاً

وتوفي عمرو يوم الفطر سنة ثلاث وأربعين ، وصلى عليه عبد الله بن عمرو ، ودفن بالمقطم من ناحية القج ... وكان طريق الناس يومئذ إلى الحجاز ، فأحب أن يدعو له من مر به ...

عبد الله بن عمرو بن العاص ، ولهم عنه شبيه بمائة حديث ، منها : أن رسول الله (ص) قال : «رباط يوم في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه ...»

عبد الله بن الحرث الزبيدي ، وهو آخر صحابي توفي بمصر سنة ٨٦ هـ (٧٠٥ م) ، ولأهل مصر عنه عن النبي (ص) ما يقرب من عشرين حديثاً منها : سمعت رسول الله (ص) يقول ؟ إن الله أعبد لعباده الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

ومنها حديث عن عبد الله بن الحرث قال : ما رأيت أكثر همساً من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) .

وكان خارجة بن حذافة على شرط عمرو بن العاص أيام عمر وأيام معاوية حتى قتله الخارجي (وهو أحد الخوارج الثلاثة الذين تعاهدوا على قتل علي بن أبي طالب ومعاوية وعمرو) . وذلك أن عمرو بن العاص كان أصابه في بطنه شيء ، فتخلف في منزله ، وكان خارجة يغشى الناس ، فضربه الحروري (وهو الخارجي) ، وهو يظن أنه عمرو ، فلما علم أنه ليس عمرأ قال : أردت عمرأ وأراد الله خارجة . فكان عمرو يقول : ما نفعني بطنى قط إلا ذلك اليوم .

الإشراف الإداري :

« دخل عمرو بن العاص على عمر بن الخطاب ، وهو على مائدته جائئاً على ركبتيه ، وأصحابه كلهم على تلك الحال . وليس في الجفنة فضل لأحد مجلس . فسلم عمرو على عمر ، فرد عليه السلام . وقال : عمرو بن العاص ؟ قال : نعم . فأدخل عمر يده في الثريد ، فلأها ثريداً ، ثم ناولها عمرو بن العاص ، فقال خذ هذا . فجلس عمرو ، وجعل الثريد في يده اليسرى ، وبأكل باليمين ، ووفد أهل مصر ينظرون إليه . فلما خرجوا ، قال الوفد لعمرو : أي شيء صنعت ؟ فقال عمرو : إنه والله لقد علم أني بما قدمت به من مصر لغني عن الثريد الذي ناولني ، ولكنه أراد أن يختبرني ، فلو لم أقبلها للقيت منه شراً .

قضاة مصر :

« قال رسول الله ، القضاة ثلاثة ، اثنان في النار وواحد في الجنة ، رجل علم علماً ففضى بما علم فهو في الجنة ، ورجل جهل ففضى بالجهل فهو في النار ، ورجل قضى بغير ما يعلم ففي النار ...

كان أول قاضي بمصر قيس بن أبي العاص ، كتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه بتوليته سنة ثلاث وعشرين ...



البراجميتة لوليم جيمس

بقلم
الدكتور محمد فتحي الشنيطي

أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة - فرع الخرطوم

اتجاه جديد جعل للفلسفة الأمريكية مكانة مرموقة بين
سائر الفلسفات المعاصرة .

وقد كان لإجادة « جيمس » للغتين الألمانية والفرنسية
فضلاً عن الإنجليزية ، ولما قام به من رحلات عديدة
في أوروبا ، أثر بعيد المدى في اتساع معارفه وعمق دراساته .
وقد اكتسب بانخلاصه وسحر شخصيته صداقات أئمة
المفكرين والفلاسفة في أوروبا رغم تفاوت السن أحياناً
بينه وبينهم ، نذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر -
« لانست ماخ » في ألمانيا و « شارل رينوفييه » و « هنري
برجسون » في فرنسا و « هنري سيدجويك » في
إنجلترا (١) . وأفضى هذا إلى انتشار أفكار « جيمس »
وترجمت كتبه إلى أهم اللغات في مختلف أنحاء العالم (٢)

لا يكاد الباحث يتجه إلى دراسة الفلسفة الأمريكية
الكلاسيكية (١) حتى يواجهه اسم « ولیم جیمس » ،
فهو أكثر الأسماء اقتراناً بها وأشدّها دلالة عليها . وتمثل
حياة « جيمس » من سنة ١٨٤٢ فترة انقطع فيها
الفكر الأمريكي عن أن يكون تابعاً للفكر الفلسفي
الأوروبي ، وبدأ يستقل بمعلوماته ويشق طريقه وحده .
وغدت له بذلك طراقة لم تكن له من قبل .

وقد ساهم « جيمس » مساهمة أصيلة في تطور الفكر
الفلسفي الأمريكي بحيث يجوز لنا أن نقول إن فلسفته
فلسفة أمريكية قلباً وقالباً . فلئن كان ثمة أفكار أوروبية
فيها ، فقد انصهرت في بوتقة البراجميتة وتبلورت في

(١) يلحظ بعض الباحثين إلى أن الفلسفة الأمريكية فترة
كلاسيكية تماثل الفترة الكلاسيكية عند اليونان (من ديمقريطس حتى
أرسطو) ، وفترة الفلسفة المسيحية (من أيلار إلى القديس
توماس الأكويني وكونز سكوت) ، والفلسفة الانجلوسكسونية
(من بيكون إلى هيوم) ، والفلسفة الألمانية (من كانت إلى هيجل) .
وأعلام الفلسفة الأمريكية الكلاسيكية ستة لم شهرتهم العالمية وهم :
« تشارلز ساندرز بيرس » و « ولیم جیمس » و « جوزيا رويس »
و « جورج سانتاينا » و « جون ديوي » و « ألفرد نورث هابيد »
أرجع إلى ص ٨ من

Max H. Fisch : Classic American Philosophers
(N.Y. 19٦1)

(١) راجع عن اتصالات « ولیم جیمس » وصداقاته في
أوروبا وإنجلترا في الفترة بين سنتي ١٨٨٢ - ١٨٨٣ ، ص
١٥٠ - ١٦٠ من :

R. Perry, The Thought and Character of W.
James.

(٢) ترجمت إلى اللغة العربية الكتب التالية : « إرادة الاعتقاد »
ترجمة الدكتور محمود حب الله . و « أحاديث إلى المعلمين في علم
النفس » ترجمة الدكتور محمد علي الريان . و « بعض مشكلات الفلسفة »
ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي

وقد حقق «وليم جيمس» في ميدان علم النفس عملاً عظيماً واكتسب شهرة دولية. ولو كان كتابه «أصول علم النفس» هو كل ما كتب في حياته، لاكتسب به الخلود. بيد أنه انطلق إلى ميدان الفلسفة، وآراؤه الفلسفية تنبع من دراساته النفسانية. وقد تأثرت آراؤه الفلسفية دون ريب بالبيئة العقلية التي انبثت فيها الأفكار التطورية.

وقد اخترنا كتاب البراجمية لتلخصه في سلسلة تراث الإنسانية ولأن هذا الكتاب يحوى أسس فلسفة «جيمس» كلها، فبتلخيص أفكاره الأساسية نأمل أن نرسم للقارئ لوحة معبرة لهذه الفلسفة تعكس أضواءها وظلالها.

حياته ومؤلفاته :

ولد «وليم جيمس» بنيويورك في يناير سنة ١٨٤٢ لأبوين أمريكيين كان أكبر أبنائهما الخمسة، يليه شقيقه «هنري جيمس» وهو من نوابغ أدباء أمريكا في القرن العشرين، ومن أشهر كتاب القصة والرواية. وتتماز كتاباته بالتحليل السيكولوجي للشخصيات التي يعرضها فضلاً عن العبارة الطليّة والبيان الساحر. أما سائر إخوة «جيمس» فلم يكن لهم من الشهرة حظ أو نصيب.

وتنحدر أسرة «جيمس» من أجداد عصامين اتجه بعضهم للزراعة فأفلحوا الأرض واستثمروها وجنوا من ذلك ثروة طائلة، وبرع بعضهم في التجارة فتنقلوا بين بقاع مختلفة وازدهرت تجارتهم ودرت عليهم ربحاً وفيراً. أما «هنري جيمس» الأب فقد ألم به في حياته حادث مؤسف في حريق اقتضاه بتر إحدى ساقيه، وخلف في نفسه جرحاً غائراً لم يندمل قط. ويذهب البعض إلى أن ثمة صلة بين اهتمام الأب بالمشكلات الفلسفية وانصرافه إلى التأملات الدينية وبين

ذلك الحادث (١). وقد كانت حياة الأب «هنري» حياة قلقه اعتلّ فيها بدنه وتعلّمت روحه، فأنفق سنوات عديدة منها في انتقال متصل ورحيل لا يتقطع بين العالم الجديد وبين القارة الأوروبية. وكان لذلك أثره في اضطراب دراسة أبنائه في المدرسة وتربيتهم في المنزل.

وينتمى الأب إلى ذلك الرعيل الأول من الحكماء الذين تكتنفهم هالة من غموض، والذين كانت تزخر بهم أمريكا في مسهل نهضتها. فهم صوفيون يمتازون باستقلال الشخصية وعمق النظرة، وهم رهبان في الحياة العملية يعتزّون بفرديتهم اعتزازاً لا يفوقه حد، يقصدون الكرامة ويثبون في نفوس أبنائهم معاني الإياء والشهامة (٢). وقد اجتمعت للأب ثقافة دينية دسمة إذ درس اللاهوت في جامعة «برنستون»، بيد أنه بقدر حبه للدين كان كرهه لرجالها، فكثيراً ما أشار إليهم في سخرية مرّة وتناولهم بالنقد اللاذع وبخاصة في أخريات أيامه.

وفي سنة ١٨٤٤، وكان «وليم جيمس» في العام الثاني من عمره، أهدى أحد الأصدقاء إلى أبيه كتب الفيلسوف السويدي «سويد نرج» Swedenborg (٣). وقد كان لعكوف الأب على هذه المؤلفات وتذوقه لما تزخر به من تأملات دينية وخواطر فلسفية، فضل توجيهه إلى حياة روحية خالصة كادت تنسيه علّة بدنه. وقد هيأ ذلك لابنه «وليم» بيئة ثقافية عوضته عما انتاب

(١) راجع في ذلك : دائرة المعارف البريطانية - ط١٩٥٣ - ص ٨٨٣ - ٨٨٥.

(٢) أنظر ص ٣٩ - ٤٠ من كتاب سانتاينا «

Santayana : Character and Opinion in the United States (N. Y. 1956)

(٣) «إمانويل سويدنبرج» (١٦٨٨ - ١٧٧٢). فيلسوف ديني صوفي ينادى بالمعرفة الروحية المباشرة، وقد انتشر منعه وشاع في لندن منذ سنة ١٧٨٣، وكثيراً ما أطلق عليه الكنيّة الجديدة.

تعليمه من قلق وانقطاع ، لانتقاله مع الأسرة بين نيويورك في أمريكا وبولونيا في فرنسا وجنيف في سويسره . وكثيراً ما كان «وليم» يقضى أمتع الأوقات في مناقشات شائقة مع أبيه حين يجتمعان على طعام أو على شاي ، وكانت مناقشات مثمرة تدور حول مشكلات تثيرها قراءات الأب ومطالعات الابن .

وحين بلغ «وليم جيمس» الثامنة عشرة أحس من نفسه شغفاً نحو الفن ورغبة ملحة إلى التعبير بالرسم . فأقبل على دراسة الأعمال الفنية دراسة متعمقة ولكنه ستمها بعد حين وإن ظلت طبيعة الفنان ملازمة له في علمه وفي فلسفته على حد سواء . وقد انصرف إلى دراسة العلوم الطبيعية فالتحق في السنة التالية بمدرسة «لورانس» بجامعة «هارفارد» وانصبت دراساته على الكيمياء والتشريح وما يتصل بهما . وما لبث أن غادر هذه المدرسة إلى مدرسة الطب بنفس الجامعة . بيد أنه قطع دراسته في هذه المدرسة أيضاً ليصبح أستاذه العلامة «لويس أجاسيز» في رحلة استكشافية إلى منطقة الأمازون . وهناك ساءت صحته وثقلت عليه أعباء واجباته كمساعد لأستاذه ففعل راجعاً يصل ما انقطع من دراساته في مدرسة الطب بجامعة «هارفارد» .

وفي العام الدراسي ١٨٦٧ - ١٨٦٨ سافر إلى ألمانيا ليستمع إلى محاضرات «هملتهز» و «برنارد» وغيرهما من العلماء الذين ذاعت شهرتهم إذ ذاك ، وكان يعجب بمناهجهم إعجابه بمنهج أستاذه السويسري «أجاسيز» وفي عين الوقت أخذ يطالع بنهم كتباً عديدة في الفلسفة وعلم النفس . وقد كان «وليم جيمس» منذ أن راهق شاباً حساساً رقيقاً كثيراً ما تتباه العلة ويحيط به المرض ، وفي تلك الفترة التي قضها في ألمانيا سقط ضحية انهيار عصبي لاحقته فيه فكرة الانتحار . وحين عاد إلى وطنه في نوفمبر سنة ١٨٦٨ بعد غيبة ثمانية عشر شهراً في ألمانيا كان لا يزال مريضاً ، ولذلك لم يتمكن بعد حصره على بكالوريوس

الطب من مزاولة المهنة ، فقصي فترة طويلة امتدت إلى سنة ١٨٧٢ بين الشفاء والمرض . انصرف فيها إلى القراءة والتأمل ، ومن ومضات ذهنه كان يسجل ما تجود به قريحته من خواطر .

ووجدت فلسفة «رينوفيه» (١) صدقاً عميقاً في نفس «جيمس» . وقد كان تشربه بدعوة هذا الفيلسوف الفرنسي المحدد بمثل نقطة تحول بارزة في تفكيره . فقد وجد في أحاديثه عن حرية الإرادة بلسماً لجراح نفسه ، فعقد العزم على أن يكون أول فعل إرادي له أن يعتقد في حرية الإرادة . وبدأت له الفلسفات المغلفة التي تفرض على الفكر قيود الإلزام والجبر فلسفات تثقل علينا عبء الحياة : ألا ينبغي أن تكون الحرية عنواناً على الفكر الواعي والنفس المفتوحة ، وبشارة للتقدم في جميع ميادين الحياة . وحلّت عقدة «جيمس» وانطلقت حيويته فكانت آراؤه الثورية في علم النفس والفلسفة ، وكان ذلك الجهد الرائع الذي لم ين عن بذله طوال حياته من أجل إعلاء شأن الإنسان وتبيان طبيعة الواقع .

وفي سنة ١٨٧٢ عين «وليم جيمس» مدرساً للفسيولوجيا في جامعة «هارفارد» وظل يحاضر في طلابه أربعة أعوام . بيد أن شغفه كان متجهاً إلى تعمق أسرار النفس وكشف حجبها والوقوف على طاقاتها وإمكاناتها ولذلك سرعان ما انصرف إلى علم النفس ولكنه أقبل عليه من طريق جديد ، طريق العلم التجريبي . فعلى

(١) «شارل رينوفيه» Charles Renouvier (١٨١٥ - ١٩٠٣) تأثر إلى حد كبير «بليينز» و «كنط» . وأخص ما تتميز به دعوته الفلسفية الحملة على المذاهب المغلفة وانكار كل ما هو متعال كالشيء في ذاته والمطلق ، والاشددة بالحرية والاعزاز بالشخصية الإنسانية ، ومن أهم مؤلفاته : «مازق الميتافيزيقا البحتة» .

Les Dilemmes de la Métaphysique pure.
سنة ١٩٠١ : و «منهج الشخصية» Le Personnalisme.
سنة ١٩٠٣

يديه لم يعد علم النفس علماً فلسفياً أو علم الفلسفة العقلية بل غدا علماً تجريبياً .

وفي سنة ١٨٨٧ تزوج ، فبدأت في حياته مرحلة من الاستقرار العائلي بعد مرحلة القلق والارتجال الأولى وكان أول ثمرة لهذا الاستقرار كتابه : « أصول علم النفس » وهو كتاب ضخيم صدر سنة ١٨٩١ في مجلدين كبيرين . وكان هذا الكتاب فتحاً جديداً في ميدان الدراسات النفسانية ، بسط فيه « جيمس » وجهة نظره في دراسة علم النفس دراسة مستندة إلى التجربة ومبنية على المعارف البيولوجية ، ووجه فيه العناية في ميدان علم النفس إلى الوظائف ، وتناول التفكير والمعرفة باعتبارهما أدوات تستعين بها في نضالنا في الحياة . ودافع « جيمس » في دراسته تلك عن إرادة الإنسان الحرة . وحين أتم كتابه في علم النفس ، بدا وكأن اهتمامه قد فتر في هذا المجال . ومع أنه كان أول من أنشأ معملًا لعلم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية ، فقد سُمّ العمل في المعمل وأُحس أنه لا يوائم طبيعته ولا يلائم مزاجه ، وكأنما قد أدرك أن علم النفس يبدو موضوعاً هزلياً أمام مشكلات الفلسفة والدين . وما لبثت تأملاته أن اتجهت إلى طبيعة الله ووجوده وخلود النفس وحرية الإرادة وقيم الحياة . وقد امتازت دراساته في هذا الميدان بالتجديد والانطلاق ، وذلك لأنه كان ميالاً إلى التأمل العملي موثراً تعمق التجربة النفسانية ، بعيداً عن الخوض في المناقشات الجدلية . فحين استهل تأملاته في الله اتجه انجهاً مباشراً إلى التجربة الدينية يستطلع فيها طبيعة الخالق ، ويمّ وجهه نحو البحث النفساني ليعرف معنى الخلود بعد الموت ، وقصد ميادين الاعتقاد والعمل ليثبت حرية الإرادة وليدحض النزعة الحتمية .

كان « جيمس » باحثاً منقبا في هذه الميادين كلها ينير في مسالك وعرة . تراءى له أن البقاء بعد الموت لا دليل عليه ، ولكن وجود الله تسجله التجربة

الدينية . فالله هو المنقذ في الملمات والله هو وحده الذي يفرج عنا في الأزمات . والحرية تراخ في ارتباط الأشياء بحيث أن المستقبل لا يتعين تعيناً لا مفر منه بالماض والحاضر . وعلى ذلك فالحرية تنقذ التاريخ من المبوط إلى محض تكرار سقيم . وقد ظهرت آراؤه هذه فيما كتب من مقالات وما ألقى من محاضرات ، وجمعت فيما بعد في مؤلفات هامة : « إرادة الاعتقاد » وقد ظهر سنة ١٨٩٧ و « خلود النفس » سنة ١٨٩٨ « وأحاديث إلى المعلمين في علم النفس وإلى الطلاب في بعض المثل العليا للحياة » سنة ١٨٩٩ ، « تنوع التجربة الدينية » ، وقد صدر سنة ١٩٠٢ .

وكانت دراساته في هذه الفترة تتصل من قريب ومن بعيد بهذا الجانب أو ذاك من جوانب المشكلة الدينية . ويرز كتاب « تنوع التجربة الدينية » انجهاً صاحبه الواضح إلى التصدي للمشكلات الفلسفية الخالصة . وفي سنة ١٨٩٨ ، ألقى محاضرة في جامعة « كاليفورنيا » عن « التصورات العقلية والنتائج العملية » وصاغ المنهج المعروف بالمنهج البراجمي وقد انتفع بالقاعدة البراجمية في دراسته للتجربة الدينية ، ونظر في أفكار الصدفة والتغير والتعدد والتنوع والحرية : واستعان بتلك القاعدة كذلك في حملته التي شنها على المذاهب الواحدة التي تنظر إلى العالم على أنه كل موحد . وفي سنة ١٩٠٦ دعى ليحاضر في جامعة « ستانفورد » بكاليفورنيا ، وجمعت محاضراته في كتابه « البراجمية : اسم جديد لبعض طرائق قديمة في التفكير » . وفي هذا الكتاب الذي فلفه فيما يلي عرض واضح لمنهج جديد في التفكير والعمل مستند إلى التجريبية الأصلية التي حمل لواءها « جيمس » متأثراً بأستاذه في الطبيعيات « لويس أجاسيز » . والبراجمية تتوخى أن تدخل في الفلسفة المنهج العلمي التجريبي الذي ثبتت صحته وفاعليته في الكثير من الميادين العلمية ، وذلك بفضل حرصه على التحقق الفعلي من كل فكرة أو نظرية.

والبراجمية لا تعنى إلا بتوضيح المذاهب الفلسفية وتبسيطها لتعود بها إلى مضامينها الواقعية . ولكنها لا تقف منها موقف الحكم . فالحكم النهائي يظل دائماً أمراً شخصياً . فليس غريباً إذاً أن يقضى المنهج البراجمى بأصحابه إلى نتائج مختلفة غاية الاختلاف .

وقد جمعت محاضرات « جيمس » في « بوسطن » في كتابه « التجريبية الأصلية » . والنقطة الجوهرية في هذه المحاضرات ، هي أن العلاقات التي تجمع بين الأشياء وتفرق بينها قائمة في واقع الأشياء ذاتها . فوظيفة العلاقات هي من ثم وظيفة واقعية ، وعلى ذلك فلا معنى للقول بأن ثمة جواهر قائمة وراءها تفسرها وتفسر ما في العالم من تناقض وتلاق وتفرق . والتجريبية الأصلية اتجاه جديد يختلف عن اتجاه التجريبية الأنجلوسكسونية التي كانت تعتقد أن ثمة حقيقة تستخفى علينا .

وفي سنة ١٩٠٧ ألقى آخر محاضراته في جامعة « هارفارد » عن « المدخل إلى الفلسفة » . وفي ربيع العام نفسه ذهب إلى جامعة « كولومبيا » في نيويورك ليلقي محاضراته عن البراجمية ، فكانت مرسول هبط المدينة ، فقد تراحم الناس بالمناكب لرويته والاستماع إليه . وكان بذلك موضع حفاوة وموطن تكريم في كل مكان حل به ، وكان لهذا اللقاء الطيب أجمل وقع في نفس الفيلسوف . ودعى لإلقاء محاضرات في كلية ماننستر بأكسفورد . ونشرت هذه المحاضرات في كتابه « عالم متعدد » Pluralistic Universe سنة ١٩٠٩ ، وفيه يعرض مذهبه عرضاً مبسطاً تهادى فيه المصطلحات الفنية التي تحتشد في كتابه « التجريبية الأصلية » . وفي كتابه « عالم متعدد » تفسر يتخطى حدود التجربة أحياناً وينطلق إلى آفاق الميتافيزيقا . ثم عاد « جيمس » إلى وطنه وواصل نشاطه بين إلقاء المحاضرات والاشتراك في المناقشات وعقد الندوات ، ولكنه كان يعاني العلة ويغالب المرض . وكان بين حين وآخر يخلو للتأمل

والكتابة ، وكان الأمل . يراوده في الوصول إلى رأى حر في جميع المشكلات الفلسفية التي طالما أضجرتها وأرقته . وقد بدأ تنفيذ المشروع في الفصول التي جمعت بعد وفاته في كتاب « بعض مشكلات الفلسفة » ، ولكن القدر عاجله قبل أن يحقق حلمه . ولعل القدر كان رحيماً « بوليم جيمس » ، فهو لم يكن من أنصار كتابة مذهب فلسفي كامل . فقد كان يؤمن بأن ثمة حقائق جديدة ينبغي ألا تكف عن البحث عنها ، فليس هنالك تمام أو كمال . وليس هنالك آراء مقطوع بصحتها . وفي هذه الفترة التي بلغ فيها نشاط « جيمس » أوجه والتي اشتدت عليه فيها آلام المرض ، جمع بعض دراسات متفرقة له ونشرها في كتاب « معنى الحقيقة » سنة ١٩٠٩ . ولم يعد « جيمس » الأمل في الشفاء ، فقرر أن يحاول العلاج في « مانهايم » بألمانيا . فأبحر مع زوجته إلى هناك في ربيع سنة ١٩١٠ . ولكنه في أوروبا انشغل مع الناس عن الانصراف إلى العلاج والخلود إلى الراحة ، وعاد مرة أخرى إلى وطنه ، وأقام في منزله الريفي حيث وافاه الأجل في أغسطس سنة ١٩١٠ ، وقد خلف للإنسانية تراثاً فكرياً ضخماً وتياراً فلسفياً متجدداً ما برح متدفقا إلى أيامنا هذه .

عرض عام لكتاب البراجمية :

العنوان الكامل لكتاب البراجمية : البراجمية —

اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير : Pragmatism : « New Name for some Old Ways of Thinking » .

وهو يضم مجموعة من المحاضرات ألقى في نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٠٦ ، وفي يناير سنة ١٩٠٧ ، وقد وردت في الكتاب على الترتيب التالي : ١ — المأزق الحاضر للفلسفة . ٢ — ما تعنيه البراجمية . ٣ — بعض المشكلات الميتافيزيقية على ضوء النظرة البراجمية . ٤ — الواحد والكثرة . ٥ — البراجمية والحس المشترك

٦ - التصور الراجعي للحقيقة . ٧ - الراجعية والمذهب الإنساني . ٨ - الراجعية والدين .
وفيما يلي تلخيص للكتاب نتوخى فيه عرض الأفكار الأساسية التي تشكل الموقف الفلسفي العام « لوليم جيمس » .

الراجعية منهج يمزج الفكر بالحياة :

ليس ثمة قيمة لفكرة أو لنظرية ، إلا إذا تيسر لنا تطبيقها تطبيقاً مباشراً على الوقائع التي نلاحظها . فإذا طبقنا هذا المنهج العلمي على التجربة الإنسانية أمكننا أن نصل إلى القاعدة الراجعية ، أعني أن نبحث عن المعنى الواقعي للفكر أو الاعتقاد وذلك بأن نلوه بالوقائع الجزئية وننظر في صميم النتائج الحاسمة التي تنجم عنها في تجربتنا . ويتجنب المنهج الراجعي التورط في حمأة اللفظية ، وذلك بفحص كل فكرة وكل خطوة ، ويستوى في ذلك أبسط التصورات اليومية وأعمق الأفكار الفلسفية على ضوء النتائج التي تتضمنها في لحظة مستقبلية وفي جانب من جوانب الحياة العملية .

ومن الملاحظ أننا نتبع هذا المنهج عينه بالقطرة في حياتنا العامة وفي ميدان العلم ، حين نتحرز من الانسياق انسياقاً أعمى وراء نظرية خلافة قد تنضى بنسأ إلى الخطأ . ولذلك فلنستوثق من قدر نظرية من النظريات نحاول أن نتخيل أنها مطبقة فعلاً في العمل حتى يتسنى لنا رؤية ما عسى أن يكون هنالك من نتائج لتطبيقها . ونحضى بها على قدر ما تأني به من نتائج عملية خالصة . ونحن نلاحظ أن أشد نظريات الطبيعة أو الفلك تعقيداً يحكم عليها في نهاية الأمر بمقتضى نفعها في التنبؤ بالخصوف أو في تفسير ظواهر كهربية وما على غرار ذلك .

ومر ثم فالراجعية تتوخى أن تدخل في الفلسفة المنهج العلمي التجريبي الذي ثبتت فاعليته لحرصه على التحقق الفعلي من كل نظرية .

ومن البدهة أننا لا نتبع في الفلسفة نفس الطرائق التي تتبعها في الطبيعة أو في الكيمياء . ولكننا نطبق المبدأ عينه : مبدأ التحقق العملي من كل فكرة أو فرض ، ولنسق للقارئ مثلاً له دلالة في هذا الصدد : إن ثمة نزاعاً محتدماً بين المادية من ناحية والروحية من ناحية أخرى : هل هذا العالم ثمرة التقاء ذرات في الزمان والمكان ، أو أن ثمة خالقاً لظواهر العالم جميعاً وهو عقل خالص وخير بحث ، يشكل الأحداث بمشيئته ويحرك الظواهر بإرادته ؟ تلکم مشكلة شائكة خاضت فيها التأملات ودار الجدل حولها في مجلدات . فإذا واجهنا هذه المشكلة بالمنهج الراجعي لوضعناها في السؤال البسيط التالي : ما الفارق بين اختيار هذا العرض أو ذاك على ضوء تجربتنا العملية ؟ لا يلوح أن هنالك فارقاً ما . فالعالم وجد والحقيقة القائمة التي لا مريّة فيها أنه موجود ، سواء أكان ثمرة التقاء ذرات أو من صنع خالق عظيم جبار . إن هذا لا يبدل من الواقع شيئاً . فنظرياتنا على هذا النحو أو ذاك لن تستطيع تغيير شيء في هذا العالم الذي يمزج فيه الخير بالشر . فالعالم لا يكون خيراً أو شراً لأنه وليد التقاء ذرات ، ولا يكون خيراً أو شراً لأنه مخلوق ، حينئذ تستوى المادية والروحية ، ولا يكون لإحدهما فضل على الأخرى . بيد أن حديثنا هنا يقتصر على الماضي فحسب ، ويختلف الأمر فيما يتصل بالمستقبل . فالمادية تجعل العالم مرهوناً بنشاط قوى عمياء ، ومن ثم لا يتاح لنا الأمل في أن يستقر شيء ما على الخير ، وفي أن تقوم أخلاق ثابتة ، فالبدية عدم والنهاية عدم . أما الروحية فتضع زمام الأمور بين يدي قوة عاقلة ذات أهداف أخلاقية سامية ، وهي على ذلك تزودنا باليقين في القيم الروحية . تلك القيم التي تحفظ للإنسان كبرياءه ، وتصور له كرامته ، وتنقذ الحياة الإنسانية من الهلاك : وحتى إذا هلك العالم المادي فإن الله يتولانا ويرعانا ويخلق لنا بمشيئته عالماً آخر يتيح لملئنا العليا أن نتحقق . وعلى

ذلك فالروحية تبث فيها الأمل ، فهي مذهب الثقة والشجاعة ، وهنا نلمس الفارق العملي بين النظريتين في حياة من يتبعها : أمل في جانب ويأس في جانب آخر . وقد يعترض معترض بأن وعود الروحية وعود نائية بعيدة عن التحقيق ، وهي لذلك لا تجذبنا إليها ولا تستأثر منا بانتباه . ويجب « جيمس » على ذلك بأن من يعترض هذا الاعتراض يغفل أن الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الاهتمام بالقضاء والقدر وعن العناية بكل ما يتصل بنهاية العالم ومصير الإنسان . ففي صميم كل فرد تصور عميق يتصل بهذه الغايات ، ويؤثر هذا التصور ولا ريب في سلوكه وله نفوذ بالغ في تحديد موقفه من مجرى الأحداث . ومن ثم فالخلاف بين المادية والروحية خلاف يغوص إلى أعماق حياتنا ، ففي المادية إنكار وتشتت ، وفي الروحية تيرير للوجود وتماسك أمام نكبات الدهر ، ومد في حبل الأمل للتجاوب مع التجارب الحية الأصيلة ، تجارب الحياة الإنسانية ، وهي لا تكاد تخلو من لون ديني وأخلاقي ، وهي تجارب تلهمنا في حياتنا وتلهم الحضارة الإنسانية كلها .

وتفادى البراجمية التورط في الجدل في هذه الموضوعات ، ذلك الجدل الذي طالما تحمس له أنصار هذا المذهب أو ذاك فأفاضوا في البرهنة على وجود الله أو على عدم وجوده ، وخلود النفس أو عدم خلودها . تطوى البراجمية هذه المجادلات طياً وتضع المشكلة على أساس جديد ، لا من حيث صلتها بالعقل والمنطق بل من حيث علاقتها بالأخلاق ، فهي تلقى عليك هذا السؤال : هل تؤلى مثلك العليا الروحية قدراً عظيماً من عنايتك واهتمامك ؟ وهل تعتد أن قلب العالم مشغول أيضاً بها معنى بتحقيقها ؟ أو هل ترى أن تاريخ البشرية وما اكتشفه من نضال ، وما حدث فيه من قتال ، وما اتصل به من صراع ، من أجل الخير ، هل تعتقد أن هذا التاريخ لا يتطوى إلا على

اضطرابات عارضة يقف منها العالم موقف لا مبالاة ، ومن ثم تبوء هذه العهود جميعها بالفشل وتنتهي إلى العدم ؟ لن نتخذ الموقف الأول فأنت روحى ، ولئن أثرت أو وقف الثاني فأنت مادية . ولكن ما التعارض بين الموقفين وما وجه النزاع بصددهما ؟ دَعْ كُلَّ إنسان يؤثر الجانب الذى يرتضيه أعنى الجانب الذى يحقق له السعادة في نفسه ، ويهيئ له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به ، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو بالخطأ .

من هذا نرى أن البراجمية لا تغنى إلا بتوضيح المذاهب وتبسيطها لتعود بها جميعاً إلى معانيها العملية ومضامينها الواقعية . ولكنها لا تقف منها موقف الحكم ، فالحكم النهائي يظل دائماً أمراً شخصياً . ومن هنا قد يصل المنهج البراجمى بأصحابه إلى نتائج مختلفة فيما بينها غاية الاختلاف .

وقد حذر أصحاب المذاهب الفكرية المجردة من الخطر الكامن في الأخذ بالمنهج البراجمى أى في الحكم على الأفكار بنتائجها العملية . وتساءلوا : كيف نحكم على الأفكار السامية التى تتخطى كل تجربة بموازين مستمدة من التجربة ؟ وكيف نسوغ لأنفسنا إخضاعها لتصنيفات عملية وهي أسمى من كل نظرة فردية ، وأبعد عن كل نزوة بشرية ؟

ويجب « جيمس » على هذا بأن محور الموضوع يتمثل على الدقة فيما إذا كان عقلنا قادراً على الوصول إلى مثل هذه الحقائق النهائية أو عاجزاً قاصراً في هذا المجال . ولا تعدو وظيفته أن تكون عوناً في قهر العقبات العملية التى تصادفنا في حياتنا اليومية . ومساعدتنا على التآدى إلى غايتنا في الحياة التى نجد أنفسنا قد دفعنا إلى خضوعها دافعاً لا حيلة لنا فيه . تلك هى على الدقة الدعامة التى تجعل للبراجمية سبق على كل مذهب فكرى مجرد ، فهي ملتصقة بالحياة معنية بالتجربة متجهة إلى الواقع .

ويلوح أصحاب المذاهب الفكرية المجردة بشعارهم التقليدي ، وهو أن الإنسان عاقل ، مهمته أن يعرف كيف يتحلل الوقائع بأفكاره بعد تنقية هذه الأفكار من كل عنصر شخصي وتحتية كل اعتبار ذاتي . فأول واجب على الباحث - وهو واجب مقدس - هو أن ينسى نفسه تماماً وهو يسير في طريق البحث عن الحقيقة وأن يتحرر تحرراً تاماً من نزعاته ويتخلص تخلصاً مطلقاً من ضرورات حياته ورغباته . ذلك لأنه ينبغي البحث عن الحقيقة أنقى ما تكون دون النظر إلى نتائجها ومعقباتها . فنحن إذا تركنا عواطفنا واذعالاتنا أينما كان حظها من النبل والسمو ، فإنها ستؤثر على تكبيرنا وتسد علينا طريق الوصول إلى الحقيقة المطلقة . إن نداء القلب نداء خداع مموه ، فينبغي للعقل أن يتحرر منه ويتجاهله . والحقيقة من حيث هي اتفاق الفكر مع الموضوع ، تغلو قرينة المثال إذا عكس الفكر موضوعه دون أن يتأثر أدنى تأثر بأهواء الفكر ومبوله .

ويختلف التصور البراجمي لطبيعتنا اختلافاً تاماً عن هذا التفسير . ذلك لأن الإنسان إذا كان في جوهره كائناً عاطفياً فعلاً مناضلاً ينحت طريقه في صخر التجربة ، ويواجه مشكلات الحياة وعقباتها الواحدة تلو الأخرى فإن ملكته العاقلة المجردة أبعد عن أن تكون غاية في ذاتها ، وإنما يكتسبها من ثنايا النضال من أجل الحياة ، وتعد بذلك أداة تمكّته من التخلص من المآزق التي تكتنفه من كل جانب .

وعمضى بنا هذا إلى القول بأننا لا نعيش لنفكر كما ينادى بذلك أصحاب المذاهب الفكرية المجردة ؛ بل نفكر لنعيش . وتبعاً لهذه الطريقة في النظر إلى الأشياء وهي طريقة مستوحاة من البيولوجيا التطورية التي تنسب السبب في وجود وظائفنا إلى نفعها في حياتنا ، نقول تبعاً لهذه الطريقة نجد أن أفكارنا لا تعدو أن تكون وسائل فعالة لمواجهة ضرورات الحياة ومطالبها ، وعلى

ذلك فحقيقة الأفكار وفعاليتها تستويان في نظرنا . إن فكرة ما لا تكون صادقة أو كاذبة ، صحيحة أو باطلة إلا بقدر صلاحيتها أو عدم صلاحيتها ، مواعمتها أو عدم مواعمتها للهدف الذي رسمناه لها من حيث أنها تفضي بنا أولاً تفضي إلى النتائج المرغوبة . وينتهي على ذلك أن حقيقة فكرة ما أو نظرية ما تنتمي في واقع الأمر إلى رغباتنا ، وتقاس قيمتها بمبلغ ما تحقّقه من نفع ، فالمعيار الوحيد للحقيقة هو ما تحقّقه حين نطبقها في حل المشكلات التي تواجهنا ، وفي استعادة توازن أذهاننا وانسجام شخصياتنا .

التصور البراجمي للحقيقة :

يقال إن « الحقيقة » خاصية « لازمة » للأفكار . فصدق الأفكار أي حقيقتها يعني موافقتها للواقع ، كما أن كذبها أو بطلانها يتمثل في عدم موافقتها للواقع ، والبراجمية والنزعات التجريدية تلتقي عند هذا التفسير « للحقيقة » . بيد أن البراجمية سرعان ما تفرق عنها على معنى « الواقع » ومعنى « الموافقة » . وطبقاً للقاعدة البراجمية نتساءل دائماً : لنفرض جدلاً أن فكرة ما أو معتقداً ما صادق ؟ فما الفرق العملي الذي يؤدي إليه صدقه في الحياة الواقعية ؟ وأية تجارب تختلف عن تلك التجارب التي نصل إليها إذا كانت الفكرة باطلة أو المعتقد باطلاً ؟ وباختصار ما قيمة المعتقد في العمل وما أهميته حين نزنه بميزان التجربة ونقيسه بمقياس الواقع ؟ والإجابة البراجمية على هذا حاضرة : الأفكار الصادقة هي التي يمكننا التثبت من صحتها ، والأفكار الكاذبة هي التي لا يمكننا التحقق من صحتها . فالتحقق بالفحص والتحليل هو الذي يحدد الحقيقة ويؤلف لبثها .

فإذا قبلنا هذا التفسير للحقيقة لانبنى على هذا أنها ليست خاصية ملازمة لفكرة صادقة ، ولكنها شيء يحدث للفكرة فتغلو الفكرة بفضلها صادقة . ومعنى

هذا أن الأحداث هي التي تجعل الفكرة صادقة .
فحقيقة الفكرة أو صحتها أو صدقها تتمثل في عملية
التحقق منها . فما كنه هذا التحقق على النمط البراجمي ؟
نحن نعيش في عالم وقائع ، وهذه الوقائع قد تكون
نافعة وقد تكون ضارة . والأفكار التي تنبأ سلفاً بما
نتوقعه من واقع معين هي أفكار حقيقية . وامتلاك
الحقيقة ليس غاية في ذاته وإنما هو وسيلة إلى إشباع
اهتماماتنا المتجددة . ولما كنا دائماً في حاجة إلى إشباع
اهتماماتنا فإن واجبنا الأول أن نواصل السعي وراء
الأفكار الحقيقية . فالقيمة العملية للأفكار الحقيقية
تستمد من أهمية موضوعاتها لنا .

ونحن نخزن الأفكار التي تثبت قيمتها في الحياة
العملية في مستودع ذكرياتنا ، وقد ننتفع بها في زمان
تال حين تمثل المناسبات التي تلائمها ، وحينئذ نقول
عن هذه الفكرة : « إنها نافعة لأنها حقيقية » أو
« إنها حقيقية لأنها نافعة » . فهاتان القضيتان سواء
في معناهما ومضمونهما وهو أن ثمة فكرة قد تحققنا
من صحتها . « فصفة الصدق » أو « الحقيقة » التي
ننسبها للفكرة ننسبها لها حين نبدأ بها عملية التحقق ،
وصفة النفع تدل على الفكرة حين تؤدي وظيفتها في
التجربة .

ومع ذلك فليس ميسوراً أن نقوم بالتحقق تحققاً
مباشراً من جميع الأفكار . ومن هنا فقي وسعنا
أن نجيز صدق فكرة التحقق صحتها تحققاً غير
مباشر ، حينما تكون هناك ملاسبات تدل على صحتها
دون أن تتمكن من الاستيثاق استيثاقاً مباشراً من ذلك .
وعلى هذا فنحن نسلم بالقضية « اليابان موجودة »
مع أن أغلبنا لم يزر هذه الجزر . وكذلك الشأن في
كثير من المعتقدات ، نجيزها حيث لا نلتقي بمعتقدات
تناقضها . مثل ذلك مثل أوراق النقد تظل صالحة طالما
كان الناس جميعهم يتعاملون بها . وليس يحق أن

ثمة تحققاً مباشراً في نهاية المطاف يستند هذا التحقق
غير المباشر .

وحين يفحص « جيمس » العلوم يرى أن أعظم
مهمة تنهض بها في ميدانها هي الوصول إلى نظريات
يمكن أن تزيد فائدة فعالة : نظريات يمكن أن
تكون وسيطاً بين حقائق سابقة وبين تجارب
جديدة . وينبغي للنظرية العلمية ألا تزعزع المعتقدات
السابقة إلا في أضيق نطاق ، وأن تقضي إلى نتيجة
يمكن التحقق منها .. والنظرية التي تعمل — بالمعنى
البراجمي — يجب أن تصيب المهدفين معاً . وحين
يشد التنافس بين نظريتين في ميدان العمل ويستويان
في التقدير ، فإن المفاضلة بينهما تقوم على أساس
الأسلوب والاقتصاد في الجهد . ذلك لأن الحقيقة
في العلم هي تلك التي تزودنا بأكبر قدر من الإشباع
لاهتماماتنا .

وقد انتقد أعداء البراجمية هذا التفسير
« الجيمسي » للحقيقة انتقاداً مرأً وحملوا عليه حملة
عنيفة ناعين عليه السفسة والمغالطة . « على أن جيمس »
يرى أن الهجوم على التصور البراجمي للحقيقة ليس
في صميمه هجوماً على الوقائع التي تشملها الحقيقة
بقدر ما هو هجوم على ما تعنيه كلمة حقيقة
ذاتها . فالبراجميون حين يتحدثون عن الحقيقة
يعنون بها العمل الذي تقوم به ، بينما يعنى خصومهم
الموضوعات التي تدل عليها ، وشتان بين النظريتين .

البطولة في عالم متعدد :

في كل إنسان ذخائر من الطاقة لا يمكن أن تستثمرها
حياة هادئة رتيبة . ولما توقظها وتثيرها حياة متدفقة
متجددة التيار . فهنا في معمعة هذه الحياة نحس فعلاً
بأننا نعيش ذلك لأننا خلقنا للنضال ، ومن أجل
غاياتنا يشتعل حماسنا ويضطرم نشاطنا . فينبغي أن

نلامس الواقع فتعيش حياتنا ونساهم فيها فنتطبعها بطابعنا ، وبذلك يغدو كل منا بطلا .

لذلك نرى « جيمس » يدافع في حاس عن السلام والحرية . وهو لذلك يشيد بفضائل النضال والشجاعة والتضحية والصبر على الضيم واحتمال الاستبداد . وهو يذهب إلى أن الحرب ليست جائزة أخلاقياً ، فن الخير لحضارتنا أن تقوم على أساس من التربية المتعادلة فتصون للجنس البشرى خصوصيته . والاعتدال الأخلاقى يتطلب منا أن نكون أبطالا في حياتنا نبحث عن البساطة ونبتعد عن الترف فنعمل دائماً على تقدم فكرى لا يتقطع .

إن « جيمس » يدعو كلا منا أن يكون بطلا في ميدانه ، وللبطولة ثمنها في النجاح وفي الفشل . وفرص النجاح مهياة وقد تكون قليلة ، ولكن فرصة واحدة للنجاح قد تغنى . أن الهدف الذى نستهدفه يستأهل اذن المخاطرة ويستحق التضحية حتى ولو باءت جهودنا بالفشل .

و « جيمس » لا يتراجع على أى وجه من الوجوه أمام إمكانية أن يجد نفسه بين أولئك الذين ينبذهم عالم متعذر جرى عليه التحسين والتقدم . فبينما الخلاص فى « الواحدية التفاضلية » هو فى جوهره خلاص كلى شامل ، فإن الخلاص فى « التعددية » يصيب البعض فقط دون البعض الآخر تبعاً لموقف كل فرد وعلاقته بالآخرين ، ومن الممكن ، إن لم يكن من المحتم ، ألا يكون هذا الخلاص كاملا . فبعض الأفراد قد لا يصلحون فيحق عليهم أن يستبدلوا . وقد يكون الكمال قابلا للتحقق ولكن لهذا التحقق ثمن هو الاختيار والتضحية ، وهنا تتمثل البطولة ، وقد كان البيوريتان القدائى متأهين لأن تحمل بهم اللعنة إذا كان ذلك من أجل مجد الله . وتلك عظمة فى النفس عند المؤمنين قد تكون من نصيبنا ، ويبنى لنا حيث يستلزمها خلاص العالم أذ نقبل التضحية من أجلها . إن عالمنا مغامرة

حقيقية تنطوى على أخطار ، ومع ذلك فنحن لا ندير ظهورنا له . وإذا كان على كل منا أن يغرق مع السفينة قبل أن يصل إلى بر الأمان فإنه لن يتخلى مع ذلك عن المغامرة ، فأخرون قد حالفهم التوفيق ووقف إلى جانبهم الحظ السعيد فكتب لهم النجاح . ألا ينبغى لكل منا أن يوطد نفسه ويوجه جهوده لتحقيق المثل الأعلى الأخلاقى ، وأن يخاطر بحياته من أجل انتصار مثله ؟

البراجمية والدين

لقد كان « جيمس » حريصاً على أن يتجه فى وصف التجربة الدينية إلى استخلاص قيمة الدين وتعرف مغزاه . وقد كان يرى أن موقف أنصار المادية موقف بعيد عن الإنصاف . واننا لانستطيع أن نحكم على قيمة الدين بوجه عام أو دين معين من الأديان بوجه خاص من مجرد النظر إلى منابعه وأصوله . بل ينبغى لنا أن ننعم النظر فى نتائجه ، وأن نتبع آثاره العميقة فى الحياة الأخلاقية للأفراد والجماعات . ان تجربة دينية عميقة لتزود صاحبها بثروة لاتنفد من الاعتراز بالكرامة والجلد على الكفاح وتقدير المحبة والسلام ، والسعى للسعادة ، وكل هذه حوافز لتقدم الإنسانية . ونحن لا ينبغى أن نجحد فضل الأنبياء والقديسين ، فقد كانوا حملة المشاغل فى كل تقدم أخلاقى وارتقاء اجتماعى .

ويثير فينا الدين الشغف إلى التساؤل ، وهذا التساؤل يضع أمامنا المشكلة الفلسفية . فنحن نلاحظ أن جميع الأديان تفترض أن العالم المرنى جزء من عالم أوسع هو العالم الروحى . والعالم المرنى عالم أرضى يستمد مقوماته من العالم الروحى . وأن الواجب الأصيل للإنسان أن يواظم بين نفسه وبين هذا العالم الأسمى عالم الروح . ومن هنا كانت العبادة وسيلة لتحقيق هذه الغاية . والعبادة تعد بحق عملاً فعالاً نستجلب به الطاقة الروحية من ذلك العالم الأسمى ، وهذه الطاقة

تعيننا على الحياة في الأرض وتدفعنا إلى النهوض بالجموع . فإلى أي مدى يمكن أن يكون لهذه المعتقدات قدرها ووزنها ؟ هل هي لا تخرج عن كونها انطباعات ذاتية ، مجرد أوهام تتشبث بها لتبرر القيم التي تسعى لتحقيقها ، أم هي تطابق بالفعل حقيقة واقعية موضوعية ؟ انجح المؤمنون في الإجابة على هذا التساؤل اتجاهين مختلفين في الطريق ومتفقين في الهدف . أولهما الاتجاه الصوفي وثانيهما الاتجاه العقلي . أحدهما يذهب إلى أن التجربة الصوفية التي يمارسها الإنسان تصونه من الشك وتعصمه من الانحراف . بيد أن هذه التجربة لا قيمة لها في شخص لم يمارسها . والاتجاه العقلي يعتمد على الاستدلال والبرهنة ، وقد اتبع هذا الاتجاه أساتذة اللاهوت والفلاسفة المثاليون ، وقد حاولوا جميعاً أن يلمسوا للدين سنداً عقلياً محتملاً . إلا أن « جيمس » يلاحظ أن الحجج العقلية لم تقنع أحداً ، وأنها لم تسهر إلا أفئدة أولئك الذين مارسوا من قبل تجربة صوفية بالفعل .

ويرى « جيمس » أنه ينبغي لنا بناء على هذا أن نقر بالحقيقة الواضحة التي لا تحتمل جدالاً ، أعني بها أن ليس ثمة من سبيل لإقامة الدين على أساس عقلي ، والتمس دعامة موضوعية للتجربة الدينية والمعتقدات المرتبطة بها . بيد أنه ليس هنالك كذلك وسيلة لرفض هذه المعتقدات ، أو البرهنة على أن التجربة الصوفية لا تتمكن صاحبها من الاتصال بحقيقة أسمى . فهل يعنى هذا من ثم أن لا مجال للعقل في حل المشكلات الدينية !! إن « جيمس » لا يستبعد الاستدلال العقلي من هذا الميدان ولكنه يبين لنا في وضوح أن دور العقل دور ثانوي ، ذلك لأن الفكر هنا يتلو وقائع التجربة المباشرة . ومن ثم فالفلسفة الدينية تبدأ من الوقائع الدينية التي أجزأنا وتقبلناها ورضينا عنها كما هي . وعلى هذه الفلسفة أن تعنى بتصنيف هذه الوقائع والتجارب وتحليل مضامينها ، وأن تستند في ذلك إلى الاستقراء والنقد .

على هذا الأساس يمكن لهذه الفلسفة أن تنهض على دعائم التجريبية الأصلية فيحلبوها الأمل في أن تظهر يوماً ما بتأييد أولئك الذين لا يدينون بدين من الأديان . فنحن نلاحظ أن أولئك الذين ولدوا وقد حرموا نعمة البصر يقرون بوقائع البصريات . وكما أن البصريات ما كان يمكن أن يكون لها وجود لو لم تكن تجاربها قاصرة على المبصرين فكذلك الشأن في علم الأديان فهو ينهض على شهادة المتدينين . ولن يكون في استطاعة هذا العلم أن يقرر في نهاية الأمر ما إذا كانت هذه التجارب نفسها تجارب وهمية أو واقعية . فالتساؤل عن واقعية هذه التجارب تساؤل تتعذر الإجابة عليه علمياً ، ومن ثم فعلينا إما أن نتركه على حاله أو نحسم فيه بفعل من أفعال الإيمان الشخصي .

ولم يتردد « جيمس » في الحسم بفعل من أفعال الإيمان ، وفي تأييد قيمة ميتافيزيقية للدين . وهذا الموقف يتفق مع تجريبيته الأصلية المتحررة ، إذ لا تبره الألفاظ ولا تنطلي عليه ادعاءات العلم الحديث بصدد مقومات التجربة الحقة . « فجيمس » يسلم بواقعية « الأنا » والإيمان فعل من أفعال « الأنا » و « الأنا » محور كل تجربة دينية . وفعل الإيمان واسطة العقد بين « الأنا » والعالم الأسمى عالم القيم . ولا يفوته أن يستنكر اندفاع أنصار العلم الحديث نحو طمس معالم الشخصية في الإنسان والقضاء على فرديته ، والنظر إليه على أنه مجموعة من الإحساسات المتبددة ، وعلى ذلك فليس للدين في تقديرهم أهمية ، وهو لا يعدو أن يكون خرافة وأسطورة .

ولكن « جيمس » يرى أن التجربة الدينية قطعة حية من الواقع وأنها تجمع بين القلق والخلاص : قلق من العالم الأرضي ، وخلاص يستبان في طموح الأنا إلى ما هو أسمى . فالإنسان يعيش على الأرض ويتطلع إلى السماء ، وفي هذا دفع لعجلة التقدم وإذكاء الحيوية البشر ، وبث للأمل في حنايا النفوس .

الإرادة الحرة

تعني الإرادة الحرة من زاوية البراجمية أن ثمة جيدة في العالم ومن حقنا أن نتوقعها في عناصره الخافية وفي ظواهره البادية على حد سواء . فالمستقبل قد لا يكون تكراراً للماضي ومحاكاة له . ولكن هل يمكن لنا أن ننكر أن هنالك محاكاة على الجملة ؟ ففي الطبيعة اتساق عام بيد أن الطبيعة قد تكون متسقة اتساقاً تقريبياً فقط . والأشخاص الذين نمت فيهم معرفة الماضي نزعاً تشاؤم (أو أثارت فيهم الشكوك بصدد الطابع الخير للعالم ، وهي شكوك تغلو بيقينيات لو افترضنا أن العالم ثابت على حاله ثباتاً أزلياً) قد يرحبون بالطبع بالإرادة الحرة كنتظرية تتيح النظر إلى العالم على أنه قابل للتعدل إلى ما هو أفضل . فهذه النظرية تذهب إلى أن التحسن أمر ممكن على الأقل ، بينما الحتمية تؤكد لنا أن فكرتنا العامة عن الإمكانية متولدة من جهلنا ، وأن الضرورة والإستحالة يتحكمان في مصائر العالم . (ص ٨٤)

الحس المشترك :

.... يبدو الحس المشترك مرحلة متحددة محدداً كاملاً في فهمنا للأشياء ، وهي مرحلة تشيع الأغراض التي من أجلها نفكر بطريقة ناجحة على نحو فذ . فالأشياء توجد حتى حين لا نراها ، وأنواعها توجد أيضاً ، وصفاتها وهي التي تعمل بها ويفضلها نمارس نشاطنا عليها توجد كذلك . هذه المصاييح تسقط صفة الضوء فيها على كل شيء في هذه الحجرية ، ونحن نقطع هذا الضوء حين نضغ في

طريقه ستاراً عاكساً . وهذا الصوت الصادر من بين شفتي هو نفسه الذي يعضى إلى آذانكم . والحرارة المحسوسة للنار هي التي تسرى في الماء الذي نغلي فيه بيضة ، ونحن نستطيع أن نحيل الحرارة إلى برودة بأن نسقط في الماء كتلة من الثلج . عند هذه المرحلة من الفلسفة وقف جميع المفكرين غير الأوروبيين بلا استثناء . فهي عندهم جميعاً تكفى لتحقيق الغايات العملية للحياة . أما عندنا فالأذهان التي ضللتها التعليم ، كما يدعوها باركلي ، هي وحدها التي ارتابت في ألا يكون الحس المشترك صادقاً صدقاً مطلقاً . (ص - ١٢٠)

التصور البراجمي للحقيقة :

نحن نعيش عالم حقائق واقعية يمكن أن تكون نافعة كما يمكن أن تكون ضارة دون ما تحديد . والأفكار التي تدلنا على ما نتوقعه من نفع أو ضرر ، تعد أفكاراً صادقة في هذا النطاق المبدئي للتحقق ، ومن ثم فن الواجبات الأولى للإنسان تتبع مثل هذه الأفكار . إن امتلاك الحقيقة ، أبعد عن أن يكون غاية في ذاته ، ليس إلا وسيلة أولى نحو إشباعات حيوية أخرى . فلو تهمت في الغابات واستبدت في الجوع ووجدت أمي درباً ، فن غاية الأهمية أن يتجه خاطري إلى أن ثمة منزلاً يقطنه أناس عند نهاية هذا الدرب ، لأنني لو فعلت ذلك وسرت على هذا الدرب إلى نهايته لأنقذت نفسي . فالخاطر الصادق نافع هنا لأن المنزل الذي هو موضوع هذا الخاطر نافع . والقيمة العملية للأفكار الصادقة تستمد على ذلك أولاً من الأهمية العملية لموضوعاتها بالنسبة لنا . ومع ذلك فموضوعاتها ليست هامة في جميع الأوقات . فقد لا يكون للمنزل نفع لي في ظرف آخر ، ومن ثم ففكرتي عنه وإن كانت قابلة للتحقق إلا أنها غير ملائمة عملياً ، ومن الأفضل أن تظل كامنة . ولكن

ما دام أى موضوع يكاد أن يكون هاماً فى يوم ما ، فإن فائدة الزود بنخيرة عامة من الحقائق الزائدة عن المطلوب ، ومن الأفكار التى ستكون صادقة فى مواقف ممكنة فقط لفائدة جليّة . فنحن نخزن هذه الحقائق الزائدة عن الحاجة فى ذاكرتنا ... وحين تغدو حقيقة منها ملائمة عملياً لمطلب من مطالبنا العاجلة ، فإنها تمضى من مخزنها البارد لتعمل فى الحياة ويتمو اعتقادنا فيها ويصبح اعتقاداً فعالاً . ويمكنك أن تقول عنها ثمثد إما « أنها نافعة لأنها حقيقية » أو « أنها حقيقية لأنها نافعة » فهاتان العبارتان معاً تعنيان على الدقة نفس الشيء ، أعنى أن هنا فكرة تحققت ويمكن التثبت منها . (ص ١٣٤ - ١٣٥) .

البراجمية والدين :

هَبْ أن فاطر الكون وضع الأمر بين يديك قبل الخلق قائلاً : أنا بسبيل صنع عالم لا يقين لى فى نجاته ،

عالم كماله مشروط بشرط واحد ، هو أداء كل فرد أقصى ما يستطيع ... وأنا أتبع لك الفرصة أن تأخذ نصيبك فى عالم كهذا ، وأنت تعلم أن نجاته غير مضمونة : تلکم مغامرة حقيقية فيها خطر واقع ، بيد أنها قد يشقق لها الأوز من ثنايا هذا الخطر . إنها لحظة اجتماعية لعمل تعاونى يجب النهوض به ، فهل تنضم إلى هذا العمل ؟ هل تثق فى نفسك وفى غيرك ثقة تمكنك من مواجهة المخاطرة ؟

وهل تجد نفسك إذا عرضت عليك المساهمة فى عالم كهذا تشعر شعوراً جاداً بأنك مسوق إلى نيلها لأنها ليست مأمونة العاقبة ؟ هل تقول إنك تفضل أن تغرق فى سبات العدم الذى استيقظت منه مؤقتاً استجابة لصوت مزاجك على أن تكون قطعة من عالم هو فى جوهره عالم متعدد غير معقول ؟ ... الحق أنك لو كنت إنساناً سوياً لما فعلت شيئاً من هذا القبيل . (ص ١٨٧) .



سفرنامه لى ناصر خسرو

بقلم
الكتور يحيى الخشاب

أستاذ الدراسات الشرقية بكلية الآداب بجامعة القاهرة
ومدير معهد الدراسات العربية العالية (جامعة الدول العربية)

أولاً: ناصر خسرو (٣٩٤ - ٤٥٣ هجرية)

عاش ناصر فى الفترة التى شهدت الدولة الغزنوية ، أيام - السلطانين محمود ومسعود ، وحكم السلاجقة الذين انتزعوا السلطة من يد مسعود . ولقى من المنافسة بين محموديين والمسعوديين المشقة التى لقيها أهل الفكر فى زمنه . وشاهد أيام مسعود الانتقام من رجال أبيه محمود ، وتحمل ما كان من قيام دولة السلاجقة على أنقاض الدولة الغزنوية التى قادها مسعود ، وعلى عينيه غشاوة من الغرور والكبرياء الزائف واتباع الهوى ، إلى الهاوية التى أودت به وبها . ورأى ناصر أهل رأى ومشورة وعمل يقتلون أو يسجنون أو يعزلون وإمعات نكرات يعلون ويشيرون . عاش النزاع بين الغزنويين وحاكى خوارزم وما وراء النهر واجتاز محنة السياسة والأخلاق التى عانتها الدولة الغزنوية أيام مسعود . وصف البيهقى فى تاريخه هذه الفترة فى صورة تكاد تكون كاملة ، وبعد كتاب البيهقى المصدر الرئيس فى هذه الفترة التى عاشها القسم الشرقى من العالم الإسلامى .

وإذا انتقلنا من الوضع السياسى إلى الوضع الدينى

فلما نجد إقليم خراسان زائراً بالمذاهب المختلفة ، فالخوارج فى سجستان ونواحى هراة كروخ ، والمعتزلة فى نيسابور بلا غلبة ، والشيعة والكرامية لهم بها جلبة ، والغلبة فى الإقليم لأصحاب أبى حنيفة إلا فى الشاش وإبلاق وطوس ونسا وأبيورد وطراز وسواد بخارى ومسيخ وندانقان واسفرايين فإنهم شفعوية ، والعمل فى هذه المواضع على مذهبهم ، ولم يلم قوة فى هراة وسجستان ومرخس والمروين ، ولا يكون قاض إلا من الفريقين ، وبرساتيق هيطل أقوام يقال لهم « بيض الثياب » مذاهبهم تقارب الزندقة ، وهناك أقوام على مذهب عبدالله السرخسى لهم زهد وتقرب . . .

وكان لهذا التعدد المذهبى أثر سئ فى نفوس الناس وخاصة أهل الفكر منهم ، حتى أن رجلاً سأل عالماً من علماء الدين فقال له : « عافاك الله جشك مسترشدأ إلى رجل دخلت فى جميع هذه الأهواء فما أدخلت فى هوى منها إلا القرآن أدخلنى فيه ولم أخرج من هوى إلا القرآن أخرجنى منه حتى بقيت ليس فى يدي شيء » . فنصحته العالم بقوله : شد نيتك فى الحكم وإياك والخوض فى المنتشابه

فى تلك الفترة قامت الدولة الفاطمية فى مصر :

وأقامت نفسها على المذهب الفاطمي وأخذت تعمل ، في دقة دقيقة ، على نشر هذا المذهب في الخارج ، تريد أن تقضي من ناحية على الخلافة العباسية لتقيم خلافة فاطمية تظل المسلمين في المشرق وفي المغرب ومن ناحية أخرى تهدف إلى اتساع ملك الفاطميين .

وأرسل الفاطميون دعائهم إلى خراسان وكان لهم حظ من النجاح في إقناع بعض الأمراء بالمذهب الفاطمي ونجم عن الصراع بشأن قبول هذا المذهب أو رفضه أن أخذ لفيف من الناس يستمع إلى الدعاة وهم ييشرون به فنههم من آمن ومنهم من ظل حائراً يتساءل أى طريق أولى بأن يتبع . ومن هؤلاء ناصر خسرو .

وهو ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني المروزي وكنيته معين الدين ، وترجع نسبته لمرو إلى أنه أقام طويلاً بها ، أما هو فيذكر أنه خراساني وأنه أقام إقامة طويلة في يُمكان . ويذكر بعض الكتاب أنه كان علوياً ويسمونه ناصر خسرو العلوي ، ويبدو أنه منح هذا اللقب لأنه أخذ العهد على الإمام المستنصر الفاطمي بعد أن أصبح « حجة » في المذهب . وهو يتحدث عن نفسه وعن أسرته فيقول إنه خلاصة صافية للأحرار (الأيرانيين) وأنه لا يزعم أنه من أبناء سابور بن اردشير ويقول مرة أخرى : « أنا فخر أسرتي وجنسي بينما يفخر الآخرون بأسرهم وجنسهم » (١) .

يتحدث عن ثقافته في ديوانه فيقول إنه درس علوم الدين واللغة كما درس علم النجوم والحساب والهندسة والعلوم الطبيعية والطب والموسيقى والمنطق وفلسفة أرسطو . ودرس التاريخ والأديان المعروفة في زمانه . درس الأوستا والزند والبازند . وعرف لغات كثيرة غير الفارسية ، عرف العربية والأغريقية والتركية والهندية والعبرية (٢) . واطلع على مذاهب ماني والصائبة

والدهريين . وارتحل في صباه رحلات علمية إلى بلاد العرب والعجم والهند والترك (٣) . ويرجح بعض الكتاب أن ناصرًا كان تلميذاً لابن سينا ويستشهدون بما ورد في كتابه « زاد المسافرين » ، ويرى آخرون إنه لم يكن تلميذاً لابن سينا ولكنه تأثر بفلسفته . ويبدو من كتب ناصر أنه أفاد من البحري وجريرو وحسان بن ثابت وأبي العلاء وكلهم عرب ، كما أفاد من شعراء الفرس : العنصري والدقيقي ومنجيك وقطران .

ولناصر خسرو نواح من النشاط متعددة ، فهو شاعر نظم الديوان ونظم كتابي روشنائى نامه وسعادت نامه ، وهو مفكر ديني كتب وجه دين وخوان الإخوان وهو فيلسوف كتب زاد المسافرين وهو رحالة كتب سفرنامه .

كان لمصر أثر كبير في حياة ناصر خسرو ، ففيها أتيج له أن يصبح من كبار الدعاة الفاطميين ، وهذا الاتجاه الذي اكتسبه في مصر هو الذي أثر في حياته فيما بعد وهو الذي صيغ كتيبه ، منظومة ومثورة ، بهذه الصبغة التي امتازت بها . أقام بمصر ثلاث سنوات وثلاثة أشهر ، ولانجد في سفرنامه إشارة إلى اعتناقه المذهب الفاطمي أثناء وجوده بمصر بل ولانجد فيه إشارة ولو عابرة إلى هذا المذهب .

كان الخلفاء الفاطميون يدعون من يتوسمون فيهم تقبل المذهب والقدرة على نشره إلى مصر حيث يلتقون أصول المذهب في مساجد الأزهر وعمرو والحاكم وفي دار الحكمة ثم في قصر الخليفة نفسه . ومنذ قيام الدولة الفاطمية بمصر والتدريس يقوم به قاضي القضاة وداعي الدعاة والوزير والخليفة .

(١) الديوان ص ٢٨٩ - ١٧ - ٥١ - ١٠ - ٢١٨ - ٢ .

(٢) الديوان ص ٩٠ - ٢١ - ١١٥ - ٢٢ .

(٣) سفرنامه ص ٩ (الترجمة العربية الطبعة الأولى) .

وهو يشبه علياً بهرون من موسى ثم يعيسى الذي أحيا الموتى فإن علياً أحيا الجاهل بعلمه ولا فرق بين الجاهل والميت ... وينتقل إلى حديث غدير خم « من كنت مولاه فعلي مولاه » ويتعجب ممن يأكل الطعام نباتاً والوقود أمامه أو ممن يظل عطشاناً والنيل على مرأى منه .. ويدعو الناس أخيراً إلى الدخول في المذهب الفاطمي ، في الحصن الذي لا يدخله إبليس ، الحصن الذي شاده الله من الغرران وحياه جبريل من الشيطان ، الحصن الذي فيه العز والأمن وخارجه الشر والخذلان ، وينتهي من قصيدته بمدح رب هذا الحصن إمام الزمان الخليفة الفاطمي (١).

وفي قصيدة أخرى يتحدث عن كيفية أخذه العهد على الإمام المستنصر وكيف طلب إليه الإمام ألا يزوج بسر هذا وكيف وعده بأن يوضح له ما يغمض عليه من أمر الدعوة ، ويقول إنه أخذ يده فوضعهما في يد النبي (صلم) ليبياعه ، كالبيعة التي سبقت ، تحت الشجرة التي تحمل ثمار العلم . ويصف بعد ذلك تدرجه في مناصب الدعوة وكيف بلغ درجة « الحجة » وصار واحداً من الاثنى عشر « حجة » الذين نصبهم الإمام بنفسه في مراكزهم ، وكيف منحه الإمام ، أفضل الرجال ، هذه الدرجة وهي درجة لم ينلها أحد من أسرته . ويصف نفسه بعد هذا الاتح فيقول : إنه ارتفع فوق القمر بعد أن كان تائها في غياهب الحب وليس أعظم من هذا علواً :

ويعتبر ديوان ناصر خسرو وكتبه الدينية التي نعرف منها خزانة الاخوان ووجه دين من الوثائق الهامة التي حفظت مذهب الفاطميين والناصريين والصباحيين . فإن كثيراً من كتب هذه الفرق قد ضاع ، والبقية الباقية من كتب ناصر خسرو تعد من المراجع التاريخية والمذهبية الهامة في هذا الموضوع .

(١) الديوان ص : ٣١٣ - ٣١٦ .

والخليفة عالم بالوراثه ، فإن علم أجداده ينتقل إليه ويبقى مكنوناً في صدره ، ولذلك شارك الخليفة الفاطمي في التدريس . ومع هذا فقد كان من الخلفاء الفاطميين أذكىاء لهم معرفة قليلة ولكنهم أصحاب دهاء ، وكان المعز لدين الله والمستنصر من هذا الطراز . وكان الخليفة إذا وثق بعالم اختصه بالكتابة في موضوع يعينه له أو بتلاوة كتاب خاص ، ومن هذا تكليف المعز لدين الله أبا حنيفة (ابن حيون) بقراءة كتاب في علم الباطن أخرجه من خزانته وأمره بقراءته على الناس يوم الجمعة في مجلس بقصره . ومن ذلك أيضاً تكليف المستنصر ناصر خسرو بالكتابة في موضوع البرزخ الذي شرحه في كتابه المصباح .

ولم يشر ناصر خسرو في كتابه سفرنامه إلى كيفية دخوله المذهب الفاطمي كما قلنا وإنما قص علينا حديث ذلك في الديوان . فهو يذكر حضوره دروس المؤيد والاستماع إلى مجالسه وتفتح أبواب الحكمة له ويحدثنا عن شعوره حين عرف الظاهر والباطن واهتدى إلى إمام الزمان المستنصر ، وهو يدعو الله أن يبقيه طول حياته قادراً على مدح سيد الخلق المستنصر ، جوهره تاج الرسالة ومفخرة الإنس والجن . ويصرح ناصر بأنه اجتاز مرحلة الشك وأنه أصبح على يقين من أنه اهتدى للحقيقة ويعلم دخوله في المذهب الفاطمي الذي هو الحق الذي سعى لبلوغه . وإذا أصبح علوياً فإنه يمدح علياً مدحاً لا كمدح أهل السنة . إنما هو مديح العلوي الذي لا يرى الحق إلا بجانب علي والذي يقرن بين النبي وعلي (عليه السلام) فيقول إن النسل الباقي يخرج من محمد وعلي كما يخرج النسل الباقي من آدم وخواء . وكما أن النبي نوحاً قد ناز من الكار يوم الطوفان فكذلك أمطر على أرواح الجبابرة طوفاناً من حد سينه . وهو يؤول كيف كانت النار برداً وسلاماً على إبراهيم بأن علياً قد زرع في قلوب المؤمنين روضات الورد بدل نار جهنم .

ثانياً : سفرنامه

وهو كتاب الرحلة ، سطر فيه أسفاره التي امتدت سبع سنوات (٤٣٧ - ٤٤٤ هـ) منها أكثر من ثلاث سنوات في مصر .

ولاشك أن ناصر خسرو ، وهو موظف كبير (متصرف) في ديوان حاكم خراسان جغرى بيلك ، كان قلق النفس حائراً يريد أن يعرف حقيقة الدين الذي عليه أن يتبعه . وهو يحدثنا في مطلع سفرنامه عن هذا القلق الذي يساوره فيقول : إنه ترك مدينة مرو في عمل للديوان فلما بلغ پنج ديه صادف قران الرأس والمشتري ، وهو ظاهرة فلكية يستبشر القوم بها . ويقولون : إن الله يستجيب دعاء من يدعو في هذا اليوم ، فذهب إلى زاوية وصلى لله ركعتين وسأله تعالى أن ييسر له أمره . وخرج من الزاوية ليقابل جماعة من أصحابه فوجد أحدهم ينشد شعراً فجالت مخاطره أبيات أخذ في كتابتها ليعطيها للمنشد لينشدها ولم يكدهم يد إليه يده بهذه الأبيات حتى أخذ المنشد ينشدها بعينها ، فتفاءل وملىء بشراً وقرّ في نفسه أن الله فاتح عليه . وفي هذه الحالة من السعادة سافر إلى جزجانان وأخذ يلهو ويشرب الخمر ولا ينقطع عنه إلى أن رأى في نومه رجلاً ينهاه عن الشراب ويعيب عليه شرب الخمر التي تسلب عقول الناس ويذكره بأن الخمر في أن يصحو لافي مداومة الشراب . فأجابه ناصر بأن الحكيم لا يجد غير الخمر ليخفف من هموم الحياة . قال الزائر إن الهموم لا يخففها فقدان الشعور وضعف العقل والحكيم لا يستطيع التسليم بأن الرجل الذي تلعب الخمر بلبه يصلح هادياً للناس بل ينبغي عليه أن يبحث عما يزيد عقله آزاناً وحكمة . قال ناصر : أتى لي هذا ؟ قال الزائر : من جدّ وجد وأشار نحو القبلة ثم انصرف .

وصحبا ناصر من نومه وقد تمثلت هذه الرواية له

وقرر أن يتبع نصيح زائره بالليل ، فعدل عن الشراب وعكف على الصلاة وفكر ملياً في أنه لن يجد السعادة التي ينشدها إلا إذا اتبع الهدى وتاب . وبدأ رحلته على هذه النية . وبعد أن عاد إلى مرو طلب إعفاءه من وظيفته ، وأدى ما عليه من ديون وخرج منها قاصداً الحج .

لم يكشف ناصر خسرو عن سر رحلته إلا بهذا القدر الذي ذكرت ، وإذن فلا بد من الرجوع إلى مصادر تاريخية أخرى ، لتعرف السبب الحقيقي في الرحلة ولابد أيضاً من أن ندقق في أسطر الرحلة فتجد يكون فيها ما يكشف بعض الأسباب .

والسؤال الذي يفرضه المنطق في هذا الظرف هو هل كان ناصر خسرو مهياً لتقبل المذهب الفاطمي وعازماً على بلوغ الحقيقة من هذا الباب في مصر ؟ إذا رجعنا إلى رشيد الدين في جامع التواريخ نجد أنه يذكر أن المستنصر الفاطمي دعا ناصر خسرو لزيارة مصر كما دعا إليها حسن الصباح . ولاشك أيضاً في أن ناصر خسرو اتصل بدعاة الفاطميين في خراسان وفارس . وكان للمؤيد والنخشبي وغيرهما نشاط بعيد الأثر في الأمراء الحاكمين من السامانيين وغيرهم فليس بعيداً ، بل وأكثر احتمالاً ، أن يكون ناصر قد اتصل بهم واقتنع بأرائهم وأصبح مهياً ليقوم بدور في الدعوة الفاطمية .

ويؤيد هذا ، من سفرنامه نفسه ، أن ناصر في المرحلة الأولى من رحلته غادر تبريز في صحبة جماعة من جيش الأمير وهسودان وهو من بني مسافر الذين كانوا من الشيعة وكان المزربان محمد بن مسافر (أخو وهسودان) من دعاة الباطنية (١) .

من هذا نستطيع القول بأن ناصر خسرو قد بدأ رحلته وقد كوّن رأيه في أن يكون فاطمياً .

(١) ابن الأثير ج ٨ سنة ٢٣٠ (ص ١٢٦ من طبعة مصر) .

وفي المرحلة الأولى من الرحلة نجد ناصرأ صديقاً للعلماء ومؤدياً . فهو يسافر من نيسابور في صحبة الخواجة الموفق هبة الله الذي كان مؤدياً للسلطان السلجوقي طغرل ، والذي لم يتردد في أن يترك مسعوداً الغزنوي وينضم إلى السلاجقة ، حين رأى دولة الغزنويين في إديبار ودولة السلاجقة في إقبال^(١) . وقد التفت حول الموفق جماعة من الشبان الأذكىاء أخذوا عنه العلم وكان يرشحهم لمناصب الوزارة وما يعادلها عند السلاجقة ، وهو الذي قدم أبا منصور الكندري ليكون وزيراً لطغرل ونظام الملك ليكون كاتباً للأمير ألب أرسلان ، ويقال إنه كان أستاذاً لحسن الصباح وعمر الخيام كذلك . وصحبة ناصر للموفق تبين طموح ناصر وميله إلى أن يصل إلى مركز مرموق ، عند السلاجقة أو عند غيرهم . ويبدو أنه حين لم يجد الطريق ميسراً لدى السلاجقة شق لنفسه طريقاً عند الفاطميين . في هذه المرحلة قابل على النسائي في سمنان وأبا الفضل خليفة بن علي الفيلسوف في شمران وقد توثقت الصلة بينهما بعد مناظرة في علوم الدين والرياضيات . وفي تبريز قابل الشاعر قطران الذي طلب إليه شرح ما غمض من شعر الديققي ومنجيك بأمل عليه ناصر الشرح .

وتحدث ناصر عن أبي العلاء المعري ووصفه بأنه حاكم معرة النعمان وتحدث عن ثرائه وكثرة عبيده وقال إن سكان المدينة كأنهم خدم له وإن نوابه يدبرون أمور المعرة ولا يرجعون إليه إلا في الأمور الهامة . وأراد أستاذنا طه حسين ، في رسالته عن أبي العلاء ، أن يوفق بين رواية ناصر خسرو وبين ما عرف عن فقر أبي العلاء ، وتعليل الأستاذ جديري بالرجوع إليه في صفحتي ١٧٧ - ١٧٨ من الطبعة الثالثة من تجديد ذكرى أبي العلاء ، وقد انتهى إلى قوله « إن في حياة

(١) تاريخ اليعقبي ، الترجمة العربية ، ص ٦٠١ وما بعدها .

أبي العلاء شيئاً يلزمنا ألا نصدق ما يرويه التاريخ من فقره المدقع ، من غير تحفظ ولا أناة ، فإن في رسالته ما يدل على أنه كان يهدي إلى أصحابه الهدايا ويعين أصدقاءه .

قام ناصر من مرو قاصداً مكة للحج ، ويبدو - في الظاهر - أن لا مأرب له غير هذا . ولكنه لم يكد يدخل مصر حتى أخذ يسهب في الحديث عنها ، دون التعرض للمذهب الفاطمي ، وبدخوله مصر تبدأ المرحلة الثانية من « سفرنامه » وهي المرحلة الهامة في هذا الكتاب .

ونستطيع أن نتبين من حديث ناصر أنه لم يكن سائحاً عادياً ، فقد أطل إقامته أكثر من ثلاث سنوات ، وحج مرتين ، في صحبة رسول الخليفة ، في الوقت الذي حرّم الحج على الناس في مصر بسبب قحط في الحجاز ، وحين عاد في المرة الثانية إلى مصر كان بصحبة أمير مكة . وأراد ناصر أن يرى مائدة الخليفة يوم العيد ، فسمح له بذلك ، مما يدل على أنه زائر ذو مكانة خاصة .

وجدير بنا أن نتساءل : لماذا أخفى ناصر اعتناقه للمذهب الفاطمي في سفرنامه مع أنه صرح بذلك في الديوان ، ودارت كتبه الأخرى حول الدعوة للفاطميين ؟ هل نستطيع الزعم بأن ناصرأ كان يخاف ما يعلنه الحكام السلاجقة من بغض للباطنية ولمن يعتنقها وكان دستورهم في الحكم قائماً على القضاء على هذه الفرقة إلى حد أن الشيعة كلها اضطهدت في عهدهم ، فكان على ناصر أن يخفي أمر دخوله في المذهب الفاطمي إلى أن يصبح الوقت ملائماً للقيام بالدعوة إليه ؟ وخاصة أن أخاه كان يشغل منصباً كبيراً لدى الأمير جفري بيك (والد السلطان ألب أرسلان) فكان محتاط حتى لا يؤذي أخوه ؟ هذا جائز . ومن الجائز أيضاً أن يكون ناسخ النص سنياً معجباً بناصر خسرو

نفسه ولكنه لا يحب أن يجاريه فيما ذهب إليه من التشيع للفاطميين ، فحذف ما يمس هذا الجانب من سفرنامه .

مهما يكن فإن ناصراً شرح طريقة دخوله المذهب الفاطمي شرحاً دقيقاً في الديوان ، وكان معترفاً بأنه أخذ العهد على الخليفة المستنصر نفسه وهو أمر لا يصل إليه كثيرون .

وسؤال آخر تجدر الإجابة عنه في هذه المرحلة من سفرنامه ، فإن وصف مصر قد امتاز بالإعجاب بكل شيء فيها ، فهل مصدر ذلك الإعجاب هو التعصب لمقر الخليفة الفاطمي ؟ الواقع أن المؤرخ المنتصف لا يجد في وصف ناصر تعصباً ، إنما كان يصف ما يراه ويذكر ما يسمع ، ويلقى بالعهد في علي الراوى . والواقع أن أسلوب المبالغة يسود كثيراً من الوصف في الكتاب كله ولا يقتصر على مصر وحدها . فهو يقول عن صيدا وآمد : إنه لم ير مثلهما على وجه الأرض ، ويتحدث عن حصير في مقام إبراهيم فيقول إنه لم ير مثلها في مكان قط ، ويقول عن كنيسة القيامة إنه ليس لها نظير في أى جهة من العالم ، ويقول عن إصفهان إنه لم ير في البلاد التى تتكلم الفارسية مدينة أجمل ولا أكثر سكاناً وعمراً منها ، وعن طبرس إن الناس بها في أمن وسلام عظيمين ، حتى أنهم لا يغلقون بيوتهم ليلاً ، ويتركون البهائم في الطريق مع أن المدينة غير مسورة . وهكذا نستطيع أن نقول بأن وصفه لمصر لم يتأثر بشيء خاص ولم يصدر عن تعصب لها أو للخلافة الفاطمية فيها .

...

والمرحلة الثالثة للرحلة ، مرحلة العودة إلى خراسان . وناصر لا يعود إلى وطنه عن طريق ميسر ، ولكنه يختار طريق الحجاز وفلج والحسا ويطلق إقامته في كل منها . وإذا كان إبان إقامته في مصر

قد صاحب رسول الخليفة ليؤدى فريضة الحج التى حال القحط دون تمكن سائر الناس منها فإنه في هذه المرة يلتقى رعاية خاصة من أمير جدة الذى يعفيه مما ينبغي عليه من المكس ويكتب لأمر مكة ليعفيه منه حين يدخل مكة . وقد يكون في هذا قرينة على أن لناصر صفة خاصة في رحلته .

يمكث ناصر في مكة ستة أشهر ، مجاوراً بالكعبة ، ويغادرها إلى الحسا ويختار طريقاً غير مألوف إليها فتستغرق رحلته تسعة أشهر ، ويبلغها المسافر عادة في ثلاثة عشر يوماً ، ويزور في الطريق الطائف ومطار والثريا وجزع وسربا وفلج والنجامة .

ورحلة ناصر إلى الحسا قد تكون ، بل وهو الأرجح ، لأسباب سياسية . فحكام الحسا من القرامطة (السادة) وكانوا يعترفون بالخليفة الفاطمي ويدفعون له الخمس ، ولكن الصلات فسدت بعد أن أغاروا على مكة وأخلوا الحجر الأسود إلى الحسا ، فأعلنوا لحلفائهم البويهيين (وهم شيعة) أنهم ينكرون الخليفة الفاطمي ، ويهم أحدهم بإعداد حملة لمحاصرة المعزدين الله في مصر في السنة التالية لدخوله فيها ، ويرده المعز ويكتب إليه كتاباً يذكر فيه فضل نفسه وأهل بيته وأن الدعوة واحدة ، وأن القرامطة إنما كانت دعوتهم إليه وإلى آباءه من قبله^(١) ومن قبل ناصر خسرو عمل الوزير الدرزي على حمل السادة قرامطة الحسا على الاعتراف بالخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ولكنه لم ينجح .

على هذا نستطيع أن نذهب إلى القول بأن رحلة ناصر خسرو لم تكن مجرد سياحة عادية إنما كان الهدف منها إعادة صلاة الود التى انقطعت بين القرامطة والفاطميين ، وإقرار مبدأ أن الدعوة واحدة ، وتجديد العلاقة بينهم وبين المستنصر ، وخاصة إذا التفتنا إلى

(١) ابن الأثير ج ٨ حوادث سنة ٣٦٣ .

أن دولة السلاجقة السنية الخفية كانت قد نجحت في هزيمة الدولة البويهية الشيعية، وأخذ التيار السني يطغى على الشيعة ، الأمر الذى وجه الفاطميين إلى ضرورة وصل ما انقطع من صلات مع أصدقائهم لكي يقفوا جميعاً في وجه قوة السلاجقة السنية الذين عمدوا إلى القضاء على الباطنية في حرب لا هوادة فيها .

ونستطيع أن نفسر رحلة ناصر في الطائف ومطار والثرى وجزع وفلج «سرباً على هذا الوجه السياسى أيضاً، فإن الصلات بين اليمن ومصر كانت قوية وخاصة أيام المستنصر ، محدثنا مؤرخ معاصر لناصر هو محمد التمانى صاحب «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة»^(١) ، بأن رئيس الصليبيين استأذن المستنصر سنة ٤٣٩ (١٠٤٧) في نشر الدعوة الفاطمية فأذن له ونحن نرجح أن يكون ذهاب ناصر خسرو إلى أعراب هذه الجهات ليؤلف بينهم ليكونوا جميعاً إذا ما ناداهم الخليفة الفاطمى باسم رئيسهم .

• • •

العودة إلى الوطن :

عاد ناصر خسرو إلى بلخ سنة ٤٤٤ (١٠٥٢) في صحبة أخيه أبى الفتح عبد الجليل ، فطوف كثيراً في خراسان ، وهى جزيته التى عين حجته لها . من قبل المستنصر ، ثم انتقل إلى مازندران فأقام بها فترة طويلة حتى نسب إليها، وقد استطاع أن يقنع كثيراً من أهلها بالمذهب الفاطمى . وأثار هذا الحكومة والناس عليه فاعتدى على بيته واضطر أخوه وأهله إلى هجره جيداً ولم يجد بداً آخر الأمر من أن ينجو بنفسه ويهاجر إلى مكان حيث استقر وألف الناس من حوله وكون فرقة الناصرية^(٢) . ولا يزال لدى الاسماعيلية النزارية في

شوغان كتب لناصر خسرو منها «الصحيفة» و «مرآة المحققين» و «وجه دين» ولا يزال قبر خسرو للآن مزاراً يؤمه الإسماعيليون النزاريون (نزار بن المستنصر) من الصين وآسيا الوسطى الروسية والهند والأفغان^(٣)

• • •

ولذا انتهينا من هذا العرض لرحلة ناصر خسرو «سفرنامه» نعود إلى الكتاب لرى متى كتب وهل هو النص الأصلى ؟ أم هل هو اختصار عن الأصل ؟ ويبدو لمن يقرأ «سفرنامه» أن ناصر خسرو كتب مذكرات يومية أو أسبوعية بما كان يشاهد أو يسمع ، يدل على ذلك الدقة التى تراها فى وصفه لبعض الأماكن والحفلات، فهذا الوصف ليس مما يعلق بالذاكرة بهذه الدقة لعدة سنوات . وقد اتفق الكتاب على هذا ولكنهم اختلفوا فى تحديد الوقت الذى سطر فيه الكتاب استناداً إلى المذكرات . وعندنا أن الرحلة كتبت عقب عودة ناصر إلى خراسان بوقت قصير إذ لو تأخرت عن ذلك لما أغفل ذكر دخوله فى المذهب الفاطمى وهو الحدث الذى بدا فى إنتاجه كله بعد ذلك .

ويعتقد الكتاب ونحن معهم أن النص الذى بأيدينا هو مختصر عن «سفرنامه» آخر أطول ودليل هذا ما جاء فى سفرنامه حيث يقول : «ويطول وصف مسجد الجمعة فى ميفارقين لو ذكرته ولو أن صاحب الكتاب شرح كل شىء أتم الشرح»^(٢) ، ويقول ناصر فى وصف بيت المقدس : «قد صورته وضممته إلى مذكراتى» وهكذا من العبارات التى تفيد اختصار «سفرنامه» الذى بأيدينا .

• • •

(١) Semenov فى مجلة دراسات تاجيكستان

(٢) سفرنامه ، الترجمة العربية ص ٨ .

(١) ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) بيان الأديان ، الترجمة العربية ص ٤٤ .

ثالثاً : نماذج من سفرنامه :

يقول عن المعرة وأبي العلاء :

« وبعد مسيرة ستة فراسخ بلغنا معرة النعمان ، وهي مدينة عامرة ولها سور مبني . وقد رأيت على بابها عموداً من الحجر ، عليه كتابة غير عربية فسألت ما هذا ؟ فقليل لأنه طلسم العقرب ، حتى لا يكون في هذه المدينة عقرب أبداً ، ولا يأتي إليها ، وإذا أحضر من الخارج وأطلق بها فإنه يهرب ولا يدخلها . وقست هذا العمود فكان ارتفاعه عشرة أذرع . ورأيت أسواق معرة النعمان وافرّة . وقد بنى مسجد الجمعة على مرتفع وسط المدينة بحيث يصعدون إليه من أي جانب يريدون ، وذلك على ثلاث عشرة درجة . وزراعة السكان كلها قمح وهو كثير ، وفيها شجر وفير من التين والزيتون والفسق والوز والعنب ، ومياه المدينة من المطر والآبار .

وكان بهذه المدينة رجل أعشى اسمه أبو العلاء المعري وهو حاكمها . وكان واسع الثراء عنده كثير من العبيد ، وكان أهل البلد جميعاً خدام له . أما هو فقد ترهد ، فلبس الكليم ، واعتكف في البيت ، وكان قوته نصف من من خبز الشعير ، لا يأكل غيره . وقد سمعت أن باب سرايه مفتوح دائماً وأن نوابه وملازميه يدبرون أمر المدينة ولا يرجعون إليه إلا في الأمور الهامة وهو لا يمنع نعمته أحداً ، يصوم الدهر ويقوم الليل ولا يشغل نفسه بأمور الدنيا . وقد سما المعري في الشعر والأدب إلى حد أن أفاضل الشام والمغرب والعراق يقرون بأنه لم يكن من يدانيه في هذا العصر ولا يكون وقد وضع كتاباً سماه « الفصول والغايات » ذكر به كلمات مرموزة ، وأمثالا في لفظ فصيح عجيب ، بحيث لا يقف الناس إلا على قليل منه ولا يفهمه إلا من يقرأه عليه . وقد اتهموه « إنك وضعت هذا الكتاب معارضة للقرآن » . ويجلس حوله دائماً أكثر من

مائتي رجل ، يحضرون من الأطراف يقرءون عليه الأدب والشعر . وسمعت أن له أكثر من مائة ألف بيت شعر . سأله رجل : « لِمَ تعطى الناس ما أفاء الله عليك من وافر النعم ولا تقوت نفسك ؟ » فقال : « إنى لا أملك أكثر مما يقيم أودى » . وكان هذا الرجل حيا وأنا هناك .

ويقول في مصر ، يصف تنيس :

« وبلغنا مكاناً يسمى طينة ، وهو مرفأ للسفن يذهب منه إلى تنيس وقد ركبت السفينة إليها . وتنيس جزيرة ومدينة جميلة ، وهي بعيدة عن الساحل بحيث لا يرى من أسطحها . والمدينة مزدحمة ، وبها أسواق فخمة وجامعان ، وقد يبلغ عدد الدكاكين بها عشرة آلاف دكان ، منها مائة دكان عطار . وهناك يبيعون الكشكباب (سويّا) في فصل الصيف ، فإن الجو حار وتكثر الأمراض في المدينة .

وينسج بتنيس القصب الملون من عمامات ووقايات وما يلبس النساء . ولا ينسج مثل هذا القصب في جهة غير تنيس . والأبيض منه ينسج في دمياط . وما ينسج منه في مصانع السلطان لا يباع ولا يعطى لأحد . وقد سمعت أن ملك فارس أرسل رسله إلى تنيس بعشرين ألف دينار ليشتروا له بها حلة من كسوة السلطان ، وقد بقي رسله هناك عدة سنين ولم يستطيعوا شراءها . وبتنيس صنّاع مختصون بنسج ملابس السلطان . وقد سمعت أن عاملاً نسج عمامة للسلطان فأمر له بخمسةائة دينار ذهب مغربي ، وقد رأيت هذه العمامة ويقال إنها تساوي أربعة آلاف دينار مغربي .

وينسجون في تنيس هذه البوقلمون ، الذي لا ينسج في مكان آخر من جميع العالم ، وهو قماش يتغير لونه بتغير ساعات النهار . وتحمل أثوابه من تنيس

إلى المشرق والمغرب . وسمعت أن سلطان الروم كان قد أوفد رسولا ليعرض على سلطان مصر أن يعطيه مائة مدينة على أن يأخذ تنيس ، فلم يقبل السلطان ، وكان قصده من هذه المدينة القصب والبوقلمون .

وحينما يزيد ماء النيل يبعد الماء الملح من حول تنيس ، بحيث يصبح ماء البحر عذبا حتى عشرة فراسخ حولها . وقد بنوا بمدينة تنيس وجزيرتها صهاريج عظيمة تحت الأرض ، وهي قوية البنيان وتسمى بالمصانع . فحين يزيد ماء النيل ويطرد الماء الملح من هناك ، تملأ هذه المصانع من ماء النيل الذي يجري إليها . وبتنيس مصانع كثيرة موقوفة ، يعطى ماؤها للغرباء . وسكانها خمسون ألفا . ويرابط حولها ، دائما ، ألف سفينه ، منها ما هو للتجار وكثير منها للسلطان . ويجلب لهذه الجزيرة كل ما يحتاج إليه إذ ليس بها من خيرات الأرض شيء ، وتجري المعاملات فيها بالسفن لأنها جزيرة . ويقم بتنيس جيش كامل السلاح ، احتياطاً ، حتى لا يستطيع أحد من الفرنج أو الروم أن يغير عليها . وسمعت من الثقات أنه يصل منها لخزينة سلطان مصر ، يومياً ، ألف دينار مغربي . ويصل ذلك المقدار مرة واحدة ، يحصله شخص واحد ، يسلمه أهل المدينة إليه في وقت معين ، وهو يسلم بعد ذلك للخزانة فلا يتأخر منه شيء . ولا يجبي شيء بالعنف من أي شخص . وما ينسج للسلطان من القصب والبوقلمون يدفع ثمنه كاملاً ، بحيث يعمل الصنائع يرضاهم للسلطان ، لا كما في البلاد الأخرى حيث يفرض الديوان والسلطان السخرة على الصنائع . وتصنع أستار هودج الجبال ولبود سروج الخيل الخاصة بالسلطان من البوقلمون . وتصنعون

بتنيس آلات الحديد كالمقراض والسكين وغيرهما . وقد رأيت مقراضاً في مصر ، صنع في تنيس ، ثمنه خمسة دنائير مغربية ، يفتح إذا رفع مساره ويقص إذا أنزل .

ويقول في وصف القاهرة :

« وللقاهرة خمسة أبواب : باب النصر ، باب الفتوح ، باب القنطرة ، باب زويلة ، باب الخليج . وليس للمدينة قلعة ، ولكن ابنيها أقوى وأكثر ارتفاعاً من القلعة ، وكل قصر حصن . وأكثر العمارات تتألف من خمسة أوسمة طوابق .

ويجلب ماء الشرب من النيل ، ينقله السقاءون على الجمال . والآبار القريبة من النيل عذب ماؤها ، وأما البعيدة عنه فإؤها ملح . ويقال إن في القاهرة ومصر اثنين وخمسين ألف جمل يحمل عليها السقاءون الروايا ، وهؤلاء عدا من يحمل الماء على ظهره في الجرار النحاسية أو القرب ، وذلك في الحارات الضيقة التي لا تسير فيها الجمال . وفي المدينة بساتين وأشجار بين القصور تسقى من ماء الآبار . وفي قصر السلطان بساتين لا نظير لها ، وقد نصبت السواقي لريها . وغرست الأشجار فوق الأسطح فصارت متزهات . وحين كنت هناك أجر منزل مساحته عشرون ذراعاً في اثني عشر ذراعاً بخمسة عشر ديناراً مغربياً في الشهر . والمنزل الذي أقمته فيه كان أربعة أدوار ، ثلاثة منها مسكونة والرابع خال ، وقد عرض على صاحبه خمسة دنائير مغربية في الشهر فرفض معتزلاً بأنه يلزمه أن يقيم به أحياناً ، ولو أنه لم يحضر مرتين في السنة التي أقمته هناك .

وكانت البيوت من النظافة والبهاء بحيث تقول إنها بنيت من الجواهر الثمينة لا من الجص والآجر

والحجارة . وهى بعيدة عن بعضها ، فلا تنمو
أشجار بيت على سور بيت آخر ، ويستطيع كل
مالك أن يعمل ما ينبغي لبيته كل وقت ، من هدم
أو إصلاح ، دون أن يضايق جاره .

• • •

ويقول فى وصف حديقة عين شمس :

« وللسلطان حديقة تسمى « حديقة عين شمس »

على فرسخين من القاهرة . وهناك عين ماء عذبة
سمى البستان بها . ويقال إن هذه الحديقة كانت
لفرعون . وقد رأيت قربها نايبة قديمة بها أربع قطع
من الحجارة الكبيرة ، كل قطعة مثل المنارة ،
وطول كل منها ثلاثون ذراعاً ، وكان الماء يقطر
من رؤوسها ، ولا يدرى أحد ما هى ؟ وفى الحديقة
شجرة البلسان ، يقال إن آباء هذا السلطان أتوا ببنرتها
من بلاد المغرب وزرعوها فى الحديقة ولا يوجد غيرها
فى جميع الآفاق . . . ومع أن لهذه الشجرة حباً
إلا أنه لا ينبت حيناً زرع ، وإذا نبت لا يخرج
الزيت منه . وهذه الشجرة مثل شجرة الآس ،
يشذبون غصونها بالنصل حين تكبر ويربطون زجاجة
عند موضع كل قطع فيخرج منه الدهن مثل الصمغ ،
وحين ينفذ ما فيها من دهن تجف . ويحمل البستانيون
غصونها إلى المدينة ويبيعونها ، ولحاوؤها تخين وطعمه
كاللوز حين يقشر . وبنيت فى جزعها أغصان فى
السنة التالية فيعملون بها كما فعلوا فى السنة الغابرة . »

• • •

ويقولون عن مسجد ابن طولون

« وفى أيام الحاكم بأمر الله باع أحفاد ابن طولون
مسجد جدهم بثلاثين ألف دينار مغربى ، وبعد مدة
شرعوا فى هدم المئذنة بحجة أنها لم تبع . فأرسل لهم

الحاكم قائلاً : لقد بعتمونى هذا المسجد فكيف
تهدمونهُ ؟ فأجابوا : نحن لم نبيع المئذنة ، فأعطاهم
خمسة آلاف دينار ثمناً لها . وكان السلطان يصلى فى
هذا المسجد طوال شهر رمضان وأيام الجمع من بقية
الشهور . »

• • •

ويصف بيوت مصر فيقول :

« ومصر بيوت مكونة من أربع عشرة طبقة
وبيوت من سبع طبقات . وسمعت من ثقات أن
شخصاً غرس حديقة على سطح بيت من سبع طبقات
وحمل إليها عجلاً رباه فيها حتى كبر ، ونصب فيها
ساقية كان هذا الثور يديرها ويرفع الماء إلى الحديقة
من البئر . وزرع على هذا السطح شجر النارج والموز
وغيرهما ، وقد أثمرت كلها ، كما زرع فيها الورد
والريحان وأنواع الزهور الأخرى . »

• • •

ويقول عن جامع عمرو وسوق القناديل :

« وفى وسط سوق مصر جامع يسمى « باب
الجوامع » شيده عمرو بن العاص ، أيام إمارته على
مصر من قبل عمر بن الخطاب . وهذا المسجد قائم على
أربعائة عمود من الرخام . والجدار الذى عليه المخراب
مغطى كله بألواح الرخام الأبيض التى كتب القرآن
عليها بخط جميل . ويحيط بالمسجد من جهاته الأربع
الأسواق وعليها تفتح أبوابه . ويقم بهذا المسجد المدرسون
والمقرئون . وهو مكان اجتماع سكان المدينة الكبيرة ،
ولا يقل من فيه ، فى أى وقت ، عن خمسة آلاف
من طلاب العلم والغرباء وكتاب الصكوك والعقود وغيرها .
وقد اشترى الحاكم بأمر الله هذا المسجد من أبناء
عمرو ، وكانوا قد ذهبوا إليه وقالوا : « نحن فقراء

يعورون وقد بنى جدنا هذا المسجد فإذا أذن السلطان يدهمه وتبيع أحجاره وليناته « فاشتراه الحاكم بمائة ألف دينار. وأشهد على ذلك كل أهل مصر، ثم أدخل عليه عمارات كثيرة وعجبية منها ثوبا فضية لها ستة عشر جانباً . كل جانب منها ذراع ، ونصف دائرتها أربعة وعشرون ذراعاً . ويوقدون في ليالي المواسم أكثر من سبعمائة قنديل . ويقال إن وزن هذه الثريا خمسة وعشرون قنطاراً فضة ، كل قنطار مائة رطل ، وكل رطل أربعة وأربعون ومائة درهم . ويقال إنه حين تم صنعها لم يتسع لها باب من أبواب المسجد فكبرها . فخلعوا باباً وأدخلوها منه ثم ردوا الباب مكانه . ويفرش هذا المسجد بعشر طبقات من الخصر الجميل الملون ، بعضها فوق بعض ، ويضاء كل ليلة بأكثر من مائة قنديل .

وفي هذا المسجد مجلس قاضى القضاة .

وعلى الجانب الشمالى للمسجد سوق يسمى « سوق القناديل » لا يعرف سوق مثله في أى بلد ، وفيه كل ما في العالم من طرائف . ورأيت هناك الأدوات التي تصنع من الذهب كالأوعية والأمشاط ومقابض السكاكين وغيرها . ورأيت كذلك معلمين مهرة ينحتون بلوراً غاية في الجمال ، وهم يحضرونه من المغرب . وقيل إنه ظهر حديثاً ، عند بحر القلزم ، بلور ألطف وأكثر شفافية من بلور المغرب . ورأيت أنياب الفيل ، أحضرت من زنجبار ، وكان وزن كثير منها يزيد على مائتي من . كما أحضر جلد بقر من الحبشة ، يشبه جلد النمر ، ويعملون منه النعال . وقد جلبوا من الحبشة طائراً أليفاً كبيراً ، به نقط بيضاء وعلى رأسه تاج مثل الطاووس . . .

ويقول عن مصر :

« يصنعون بمصر الفخار من كل نوع ، وهو لطيف وشفاف بحيث إذا وضعت يدك عليه من الخارج ظهرت من الداخل ، وتصنع منه الكؤوس والأقداح والأطباق وغير ذلك ، وهم يلونونها بحيث تشبه البوقلمون فتظهر بلون مختلف في كل جهة تكون بها . يصنعون بمصر قوارير كالزبرجد في الصفاء والنظافة ويبيعونها بالوزن . . .

« وتجار مصر يصدقون في كل ما يبيعون . وإذا كذب أحدهم على مشتر يوضع على جمل ويعطى جرساً بيده ويطوف به في المدينة وهو يلق الجرس وينادى قائلاً : « قد كذبت وها أنا أعاقب وكل من يقول الكذب يعاقب » .

« ويعطى التجار في مصر ، من بقالين وعطارين وبائعي خردوات الأوعية اللازمة لما يبيعون ، من زجاج أو خزف أو ورق ، حتى لا يحتاج المشتري أن يحمل معه وعاء . . .

« وبلغ أمن المصريين واطمئنانهم إلى حكومتهم إلى حد أن البرازين وتجار الجواهر والصيارفة لا يغلّقون أبواب دكاكينهم بل يسدلون عليها الستائر ، ولم يكن أحد يجرو على مد يده إلى شيء منها . . .

ويقول عن أسبوط :

« وينسجون بأسبوط عمام من صوف الخراف لا مثيل لها في العالم ، والصوف الدقيق الذي يصدر إلى بلاد العجم ، والمسمى بالصوف المصرى ، كله من الصعيد الأعلى . وقد رأيت في أسبوط فوطة من

صوف الغنم . لم أر مثلها في هاور أو ملتان، وكانت من الرقة بحيث تحسبها حريراً .

ومن وصفه للأحساء (لحسا) :

« ولحسا مدينة في الصحراء ينبغي اجتياز صحراء واسعة لبلوغها عن أى طريق . والبصرة أقرب البلاد الإسلامية التي بها سلطنة إليها . وبينهما خمسون ومائة فرسخ . ولم يقصد سلطان من البصرة لحسا أبدا .

ولحسا مدينة وسواد وبها قلعة . ويحيط بها أربعة أسوار قوية متعاقبة من اللبن المحكم البناء . بين كل اثنين منها ما يقرب من فرسخ . وفي المدينة عيون ماء عظيمة تكفي كل منها لإدارة خمس سواق ، ويستهلك كل هذا الماء بها فلا يخرج منها . ووسط القلعة مدينة جميلة بها كل وسائل الحياة التي توجد في المدن الكبيرة . وفيها أكثر من عشرين ألف محارب .

وقبل إن سلطانهم كان شريفا . وقد ردهم عن الإسلام وقال لهم إنى أعفيكم من الصلاة والصوم ودعاهم إلى أن مرجعهم لا يكون إلا إليه ، واسمه أبوسعيد . وحين يسألون عن مذهبهم يقولون إنا أبوسعيدون . وهم لا يصلون ولا يصومون ولكنهم يقرون بمحمد (صلى الله عليه وسلم) وبرسالته . وقد قال لهم أبوسعيد إنى راجع إليكم (يعنى بعد الوفاة) .

وقد أوصى أبناءه قائلا : « يرعى الملك ويحافظ عليه بعدى ستة من أبناءى يحكمون الناس بالعدل والقسطاس ولا يختلفون فيما بينهم حتى أعود » . وطولاء الحكام قصر منيف هو دار ملكهم ، وبه تحت يجلسون هم الستة عليه ويصدرون أوامره بالاتفاق وكذلك يحكمون ، ولهم ستة وزراء ، فيجلس الملوك على تحت والوزراء على تحت آخر ويتداولون في كل أمر . وكان لهم في

ذلك الوقت ثلاثون ألف عبد زنجى وحشى يشتغلون بالزراعة وفلاحة البساتين . وهم لا يأخذون عشوراً من الرعية ، وإذا افتقر إنسان أو استلذ إنسان يتعهدونه حتى يتيسر أمره ، وإذا كان لأحدهم دين على آخر لا يطالبه بأكثر من رأس المال الذى له عنده . وكل غريب ينزل هذه المدينة وله صناعة يعطى ما يكفيه من المال حتى يشتري ما يلزم صناعته من عدد وآلات ويرد ما أخذ حين يشاء . وإذا تخرب بيت أو طاحون أحد الملاك ولم تكن لديه القدرة على الإصلاح أمروا جماعة من عبيدهم بأن يذهبوا إليه ويصلحوا المنزل أو الطاحون ، ولا يطلبون من المالك شيئا .

وهؤلاء السلاطين الستة يسمون السادات ويسمى وزراؤهم الشائرة . وليس في مدينة لحسا مسجد جمعة ولا تقام بها صلاة أو خطبة ... ويجيب السلاطين من يحلثهم من الرعية برقة وتواضع . ولا يشربون مطلقاً . وعلى قبر أبى سعيد حصان مهياً بعناية ، عليه طوق ولجام ، يقف بالنوبة ليلا ونهاراً ، يعنون بذلك أن أباسعيد يركبه حين يرجع إلى الدنيا . ويقال إنه قال لأبنائه : « حين أعود ولا تعرفوننى اضربوا رقبتي بسيفي فإذا كنت أنا حيث في الحال » وقد وضعت هذه الدلالة حتى لا يدعى أحد أنه أبوسعيد .

...

وفي مشاق الرحلة يقول في سفرنامه :

« حين بلغنا البصرة كنا من العرى والفاقة كأننا مجانين . وكنا قد لبنا ثلاثة شهور لم نخلق شعر رؤوسنا . فأردت أن أذهب إلى الحمام اتمس الدفء ، فقد كان الجو بارداً ولم يكن علينا ملابس كافية . كنت ، أنا وأخى ، كلانا بلبس فرطة بالية وعلى ظهر كل منا خرقه من الصوف متدلية من الرأس ، حتى

قلت لنفسى من الذى يسمح لنا الآن بدخول الحمام ؟
فبعت سلتى كتيبى ووضعت بعض الدراهم من ثمنهما
فى ورقة لأعطيها للحمامى عسى أن يسمح لنا بوقت
أطول فى الحمام .. فلما قدّمت إليه هذه الدراهم نظر
إلينا شذراً وظن أننا مجانين وانتهرنا قائلاً: انصرفوا
فالآن يخرج الناس من الحمام، ولم يأذن لنا بالدخول فخرجنا
فى خجل ومشينا مسرعين، وكان بباب الحمام أطفال يلعبون
فحسبونا مجانين فجروا فى إثرنا ورشقونا بالحجارة
وصاحوا بنا ، فلجأنا إلى زاوية وقد تملكنا العجب
من أمر الدنيا ... وكان بالبصرة وزير ملك الأهواز
واسمه أبو الفتح على بن أحمد ، وهو رجل أخلاق
وفضل يجيد معرفة الشعر والأدب .. فلما عرف قصتنا
أرسل إلى رجلا معه حصان لأحضر إليه ، فخرجت
من سوء حالى وعري ، ولم أر الذهاب مناسباً فكتبت
إليه معتذراً .. فأرسل إلى فى الحال ثلاثين ديناراً
لشراء كسوة ، فاشتريت حلتين جميلتين وفى اليوم

الثالث ذهبت إليه وبقيت فى ضيافته من أول شعبان
إلى منتصف رمضان ...

وذهبنا يوماً إلى ذلك الحمام الذى لم يسمح لنا
بدخوله من قبل ، فوقف الحمامى عند دخولنا وكذلك
وقف كل الحاضرين حتى دخلنا . وجاء المدلك
والقيم فقاما بخدمتنا . فلما فرغنا ودخلنا غرفة الملابس
وقف كل من بنا ولم يجلسوا حتى لبسنا ثيابنا وخرجنا .
وفى أثناء ذلك كان الحمامى يقول لصاحب له : هذان
هما الرجلان اللذان لم ندخلهما الحمام يوم كذا . وكان
يظن أنى لا أعرف لغته فقلت له بالعربية : حقاً
ما تقول فنحن من كنا نلبس خرقه من الصوف على
ظهرينا . فخجل الرجل واعتذر . وكان بين هذين
الحالين عشرون يوماً .

وقد ذكرت هذا القصة حتى يعرف الناس أنه
لا ينبغي التلذذ من أزمات الزمن واليأس من رحمة
الخالق .

الحمامى
عنا منذ قديم

()

طبقات الشعراء محمد بن سلام المحمدي

بقلم
الدكتور مصطفى مندور

مدرس بكلية الآداب - جامعة عين شمس

العرب والبيان الشعري:

أما إن العرب منذ جاهليتهم يهتمون بالبيان عامة وبالشعر خاصة ، فتلك قضية لم تعد مجالاً للدفع . فلقد كانت لهم من ظروف حياتهم القبلية ما خلق لهم هذا الاهتمام حين وجلوا في الاعتناء بالشعر والأخبار وأنباء القبائل ما ملأ أوقات مجالس سمرهم .

وكان لا بد في هذا الجو السامى أن ترتفع اللغة والأخبار إلى مستوى الإشباع العاطفى والخيالى . ومن هنا أصبح تراثهم يرتكن إلى ركيزتين : اللغة المثقفة ، وكان على كل من تعرض لقيادة المجلس أو المشاركة فيه أن يتعلمها ويلتقطها منذ يبدأ عقله في الحياة القبلية بكل مستلزماتها . ثم المضمون الذى تحمله هذه اللغة وما فيه من أنباء الأجداد وأبطالهم وأيامهم ، مفاخرهم وعلاقاتهم وأحسابهم .

هذا هو الجو الذى ترعرعت فيه الثقافة البيانية العربية . وإن يكن من الضرورى أن نترك مجالاً في تصورنا لهذه الحياة لأنواع من العزلة متباينة المظاهر ، كانت تنشر راياتها على حياة القبائل والشعراء . ثم جاء الإسلام ومضت أعوام على انتصاره وبدأ الانصهار القبلى في حومة الإحساس الجديد بالمهمة الجديدة . ولقد تفاوتت قوة موجات الرياح الحاملة لهذا الإحساس إلى الأمام أو الملتوية به إلى الخلف . ومهما كان مدى التطور الروحى والاجتماعى لقدمائنا العرب ، فقد ظلوا كغيرهم من الشعوب متعلقين بأديابهم ، وذلك بحكم أن هذه الفنون ترضى حاجاتهم النفسية والروحية التى احتاجوا إلى توكيدها أو نشرها .

ومنذ بداية معرفتنا بالتراث العربى القديم ونحن أمام غلبة الفن الشعري ، وقد تضم إليه نماذج أخرى

من الخطابة أو المقطوعات المسجعة كالأمثال والحكم وسجع الكهان . وحتى تواريخهم وأيامهم كانت تطعم بهذه الألوان من التعبير . والكثير مما تركوه يحمل لنا تعبيراً عن حالات نفسية عاشوها . وأصداء من حياتهم القبلية بكل قيمتها . وإذا كان من الحق أن الإسلام سيفرض نوعاً من الصمت والنسيان على الكثير مما قيل فيما قبل نزوله أو في صدر حياته . فمن الحق كذلك أن انتقال جل ذلك التراث . حتى بعد قرن من الزمان ، عن طريق الرواية الشفوية ، يؤكد — رغم ما فيه من أخطار — تعلقهم واعتزازهم بما خلفه أجدادهم ، فلم يكن في قدرة العرب أن يروا كل ذلك إلا أن شغفت قلوبهم به ، وسواء أخذنا بالرأى الذى ينزع إلى اعتبار الأدب — والفن عامة — وسيلة للتخفيف عن نفس الأديب الخالق، وعن نفس الأديب المتذوق، أم آثرنا الميل إلى اعتبار الخلق الفنى تعبيراً عن تجربة يعيشها الأديب بقلبه أو بخياله ، ثم ينقلها من حيز اللاوعى المبهم إلى حيز الوعى النابض حين ينفث فيها الحياة ، فلا شك أنه فى كلتا الحالتين السابقتين نستطيع أن نلمح فى جلاء وإفصاح أثر العمل الفنى على النفس البشرية ، ولقد نشطت منذ زمن بعيد أبحاث عدة لإمالة اللثام عن صلة الفنان بعمله . وفى مجال الأدب ، يقف البحث أمام اللغة ، لأنها هى وسيلة التعبير وقناته . ومنذ الفجر القديم واللغة مرتبطة بالسحر حين اعتبرت القوة الأولى لإثارة قوى السحر والغيب ، إذ لم يكن فى استطاعة الساحر أن يقيد مسحوراً أو يدفعه إلى أى درب من دروب الحياة إلا أن قيد اسمه (اللغوى) ونسبه وأوصافه بألفاظ

منطوقة أو مكتوبة . واتخذ هذا الطابع الغيبي شكلاً جديداً مع أساطير اليونان عن آلهة الشعر ورباته التى تمنح الإلهام والوحى والقدرة على الانطلاق واتخذ أيضاً شكلاً جديداً مع أساطير العرب فى أن لكل شاعر شيطاناً يلهمه ويوحى له . وما الأسطورتان إلا تعبير عن القوى « غير الإنسانية » التى خيل للإنسان أنها مسيطرة على الإبداع الفنى ومحركة لهذه القوالب التركيبية المفارقة لما لوف الناس من البيان .

واحفظ الشعر لنفسه بهذه القوى التى ألمناها ، قوى التعبير عما يثير النفس ، وما يحرك انفعالها . قوى تحمل المعتقدات والآمال وتشر الآلام . وكان لابد أن تبدأ مرحلة تجميع هذه الأشعار . وبدأت كتب الأخبار والسير والمغازى تسجل بعض هذه الأشعار ، ثم جاء جيل العلماء أمثال أبى عمرو بن العلاء ، وحماد الراوية والأصمعى وغيرهم . وبدأوا مرحلة هامة تعنى بشعر القبائل أو ببعض المنتخبات . ونما اتجاه العناية بالمنتخبات القائم على النوق المنتقد ، باختيار بعض من أخبار الشعراء وفى هذا الاتجاه الأخير امتزج النقد بتاريخ الأدب . وتشبك الآراء اشتباكاً عريضاً حول مراحل تدوين التراث العربى ، ويستطيع من أراد تتبع هذا الاشتباك أن يجد عنه عرضين طيين فى كتاب — تاريخ الأدب العربى لكارل بركلمان (وقد ترجمه الدكتور عبدالحليم النجار) — وكتاب مصادر الشعر الجاهلى — للدكتور ناصر الدين الأسد .

وكتاب « طبقات الشعراء » لمحمد بن سلام هو أحد هذه النماذج المنتخبة التى يختلط فيها المنهج النقدى

بالمهج التاريخي ، والتي تمثل مرحلة مبكرة في تاريخ أدبنا العربي .

محمد بن سلام :

وإذا كان لا بد في بحثنا هذا أن نعرف بصاحب كتاب « طبقات الشعراء » فهو أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي ، أحد أعلام البصرة الذين ولدوا فيها عام ١٣٩ هـ - وعاش كالكثيرين من رجال عصره متقلداً بين المراكز الثقافية المختلفة حتى مات سنة ٢٣١ هـ - ٨٤٥ م ومن المصادر ما يجعل عام وفاته ٢٣٢ هـ .

ولد أبو عبد الله محمد في بيت علم ، فأبوه سلام ابن عبد الله ممن روى عنهم عالمنا في كتابه ، وأخوه عبد الرحمن بن سلام أحد رواة الحديث الذين روى عنهم مسلم وأبو حاتم ، ووثقه ابن حبان . وكما عرف أبو عبد الله محمد العلم عن أبيائه فقد خلف لأبنائه وأهله حب العلم وطلبه . فروى عنه ابن أخته أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي وهو ممن رووا النسخة التي تملكها اليوم من كتاب طبقات الشعراء .

أما عن نشأة أبي عبد الله محمد بن سلام الجمحي فقد طال تردده على الشيوخ في عصره ، سمع كبار الرواة والأخباريين والنحاة واللغويين : سمع الأصمعي والمفضل الضبي ، وخلفاً الأحمر ، ويونس بن حبيب ، وأبا زيد الأنصاري ، وأبا عبيدة معمر بن المثنى وخلاداً السدوسي والمسيب بن سعيد ، وعشرات غيرهم . وحفظ الكثير مما سمع . وفي المقدمة الطيية

التي كتبها الأستاذ محمود محمد شاكر للطبعة الأخيرة من كتاب طبقات فحول الشعراء . جمع الأستاذ سبعين اسماً من شيوخ أبي عبد الله محمد . وهذا النوع في مصادر معرفة ابن سلام جعل منه عالماً ذا ثقافة متنوعة . أو موسوعية . جمع الكثير من الاتجاهات التي كانت شائعة حتى الربع الأول من القرن الثالث . وإذا كانت رواية الأخبار والعناية بالشعر قد غلبتا عليه ، فابن النديم يحدّثنا في كتابه الفهرست أن ابن سلام ألف كتاب الفاصل في ملح الأخبار والأشعار وكتاب بيوتات العرب ، وله كتاب غريب القرآن ، وكتاب طبقات العلماء الذي نقل منه أبو علي القالي في آماله .

وكتاب طبقات الشعراء الذي نعتبره اليوم من تراث الإنسانية . يمثل صدراً ضخماً من معارفنا الأدبية والتقدية المتعلقة بقديمتنا . وسما الكتاب إلى قمته بفضل عاملين واضحين : أما الأول منهما فهو ما ضمنه من آراء نقدية عرضها ابن سلام ، جامعاً فيها الكثير مما كان شائعاً حتى زمانه ، ومضيفاً إليها ما ألمه فكره النافذ إلى حقيقة الفن الشعري ، والنوق الأدبي الذي لا يخلو من الأصالة ، والثاني يأتي من أنه سجل ودون أخباراً أدبية أصبحت من بعده ملكاً لمؤرخي الأدب والشعر . وفي حقيقة اعتماد أبي الفرج الأصفهاني - فحل أدباء ورواة القرن الرابع ، وصاحب أضخم منجم للأدب العربي على مؤلف ابن سلام - ما يركي الأهمية التي نالها ويناها كتاب طبقات الشعراء وما يتم على الثقة التي منحت له منذ ألفه صاحبه .

كتاب طبقات الشعراء :

كان أول من نشر الكتاب المشرق الألماني يوسف هل J. HELL في لندن عام ١٩١٦ . ثم أعادت مطبعة السعادة نشره في ١٩٢٠ وتعددت طبعاته ، وكلها يشوبها الكثير من الخلط والخلط حتى استطاع المحقق الأستاذ محمود شاكر أن ينشر الكتاب . نشرة طيبة بوساطة دار المعارف في عام ١٩٥٢ . ومع أن هذه الطبعة قد سدت فراغات واسعة في الكتاب ، واستكملت بعض أجزائه باعتمادها على مخطوطة أكثر كمالاً ، وعلى ما وصحت روايته عن الأصل القديم بوساطة كتب أخرى أخذت عنه ، إلا أن عدداً من المواضع ما زال في حاجة ماسة إلى التحقيق العلمي ، ولعل المستقبل يكشف لنا من المخطوطات ما يسد هذا النقص ، حتى تم معرفتنا بالصورة الأولى - أو القرية منها - التي تركها ابن سلام لروائه . وعلى هذه الطبعة الأخيرة نعتمد في بحثنا هذا .

ومنذ ظهر هذا الكتاب مطبوعاً وهو يثير نوعاً من القلق في نفس قارئه ودارسه على حد سواء . ومصدر القلق أن أقسام الكتاب تبدو غير مترابطة برباط منهجي . ويمكن أن نجتمع أسباب هذا القلق في النقاط الثلاث الآتية :

الأولى :

كتب ابن سلام في مقدمته « ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام والمخضرمين : فنزلناهم منازلهم ، واحتججنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة .

وما قال فيه العلماء » (ص ٢١) هذا التحديد من ابن سلام يوحى بأن الكتاب سينتهي على أقسام ثلاثة ، قسم للجاهلين وثان للإسلاميين والثالث للمخضرمين ، فإن نحن فقتشنا نسختنا لم نعثر على هيكل لهذا القسم الأخير ، وقد أثار هذا النقص المظهرى الشك في نفس المبتشرق « هل » وجاء المحقق محمود شاكر يبدد هذا الشك معتمداً على دليلين أحدهما مادي يستند إلى نص ابن سلام يقول فيه « فاقصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً . فالفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة متكافئين متعادلين » (ص ٢٢) هذا التحديد العددي للشعراء الذين يقسمهم ابن سلام إلى طبقتين كبيرتين ، الجاهليين والإسلاميين ، يلقي ظلاً ثقيلاً على الشك المثار سابقاً . ثم يضيف الأستاذ محمود شاكر استنتاجاً فنياً يرجح هذا الاطمئنان (ص ٢٢) من مقدمة المحقق « ابن سلام لم يكن بعد المخضرمين طبقة قائمة بنفسها ، بل نزل المخضرمين منازلهم من طبقات الجاهلية وطبقات أهل الإسلام ، وألف من تشابه شعره منهم إلى نظرائه . فن أجل ذلك وضع المخضرمين حيث رأى من طبقة شعرهم عنده . إما في طبقتهم من أهل الجاهلية ، وإما في طبقتهم من أهل الإسلام . غير ناظر إلى ترتيب تاريخ مولدهم أو تاريخ وفاتهم أو إلى تقدم متقدم وتأخر متأخر » . وهذا يعني أن ابن سلام يضم الشاعر المخضرم إلى نظيره الذي يرى تقارباً بين روي شعرهما . وبالمثل يفعل إن رأى الشاعر أقرب إلى روح أهل الإسلام . ويعبر الأستاذ

النقطة الثانية :

إن التوزيع الكمي للتراجم والأخبار بين الطبقات يتعرض لتفاوت شنيع . فبينما نجد مثلاً بعض الطبقات تغطي عشرات الصفحات (كالأولى من الجاهليين أو الإسلاميين) نجد طبقات أخرى لا تكاد تغطي إلا صفحة وجزءاً من الثانية (كالطبقة السابقة من الجاهليين) بل ومن فحول هذه الطبقة من لا نكاد نجد عنه شيئاً ، اللهم إلا أن يكون مجرد اسم قصير كالشاعر أوس بن معزاء ، أحد شعراء الطبقة الثالثة من الإسلاميين ولستنا نستطيع تقديم أى تبرير لهذا الخلل الواضح إلا أن يكون ابن سلام لم يكن قد استكمل هذه التراجم . ولم يحاول أحد من رواة — في النسخ التى وصلتنا — استكمال ما فات المؤلف ؛ وقد يبدو ذلك الفرض بعيداً وهذا البعد نفسه يفرض فرضاً آخر ؛ هو سقوط وضياح أجزاء من الكتاب الذى وصلنا (حتى اليوم) .

النقطة الثالثة :

إننا نلقى بين الطبقتين الكبيرتين : أهل الجاهلية وأهل الإسلام ، ثلاث طبقات لها طابعها الخاص ، طبقة أصحاب المراثى وهى مرتبطة بفن شعرى معين هو شعر الرثاء . ولم يقدم له المؤلف ولم يشر إلى أنه سيفرد لهذا الفن طبقة . ووجودها يثير عدة أسئلة : لمَ فضل الرثاء ؟ وأين الأغراض الشعرية الأخرى ؟ ثم طبقة شعراء القرى العربية : المدينة وشعراؤها خمسة ، وشعراء مكة وهم تسعة ، وشعراء الطائف وهم خمسة ، وشعراء البحرين وهم ثلاثة . ونفس هذا المنهج

شاكر عن هذه الفكرة بقول جامع « وهذا دليل على حسن بصر ابن سلام بالنقد ، وجودة معرفته بالشعر ، ودليل على أنه نهج لكتابه نهجاً يحتاج إلى دراسة دقيقة متقنة يرجع فيها إلى طريقته التى سلكها في وضع كل أربعة في طبقة ، وزعمه أنهم متكافئون معتدلون ، وهذا أمر يتطلب إفاضة ليس هذا مكانها » .

هاتان الفكرتان يقدمهما المحقق ، ويستند إليهما في نفى فكرة أفراد ابن سلام طبقة خاصة للمخضرمين وتوئيد هاتين الفكرتين حقيقة أن المؤلف يذكر كثيراً من الشعراء الذين نعددهم مخضرمين بين صفوف طبقتيه الكبيرتين . فيذكر مثلاً في شعراء الطبقة الثانية الجاهلية كعب بن زهير . وهو الذى أسلم أمام رسول الله وقال قصيدته الكبيرة :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول

متحمٍ إثرها لم يفسد مكبول

وفي الطبقة الثالثة يذكر النابغة الجعدي الذى عاش طويلاً في الجاهلية والإسلام ، بل ويذكر أنه كان علوى الرأى ، ويذكر معه الشاعر الشماخ الذى رثى عمر ابن الخطاب ونفس هذا التوزيع نراه مع طبقات الإسلاميين . ففي الثالثة الإسلامية يذكر كعب بن جميل الشاعر القديم في أول الإسلام ، ويذكر صميم بن نوفل الشريف المشهور الأمر في الجاهلية والإسلام .

ولعلنا نخلص من عرض هذه المناقشة إلى نوع من الاطمئنان بالنسبة لهذه النقطة الأولى من نقاط الشك .

الذى يضم الشعراء تحت طبقة واحدة يخالف ما عهدناه في بقية القسمين الكبيرين . يخالفها في عدم اعتماده على الزمان كسبب للتقسيم ، وأجل مكانه عنصر المكان في القرى المختلفة ويخالفها في العدد الذى ألزم به لكل طبقة في جزئى كتابه الكبيرين .

وبعد هاتين الطبقتين تأتى طبقة شعراء يهود . وعددهم ثمانية ، وواضح أن قيا عقائدية جديدة تهيمن على المؤلف حين أفرد لهذا الفريق من الشعراء جزءاً خاصاً .

هذه نقاط ثلاث تثير النفس حول كمال الكتاب الذى وصلنا ، وإذا كانت الافتراضات حول النقطتين الأوليين قد تفرشان الأرض بشئ من عشب الاسترخاء ، فما زالت النقطة الثالثة متأرجحة بين احتمالين : أن يكون ابن سلام قد أضافهما بعد أن رسم منهج كتابه أو أن تكون أيدي بعض النساخ قد أرادت استكمال ما وهدمت أنه فات المؤلف . وفي كلتا الحالتين لا نملك - حتى يومنا هذا - ما يرجح أحد الاحتمالين .

تسمية الكتاب :

تجمع المصادر القديمة على أن ابن سلام اختار لكتابه اسم طبقات الشعراء وقد ذكر أقدم «كتالوج» تملكه المكتبة العربية القديمة، ونعنى به الفهرست لابن النديم الوراق ، أن ابن سلام ألف كتاباً في طبقات الشعراء الجاهليين وكتاباً في طبقات الشعراء الإسلاميين ، وإن كان من اليسير تصور أن «كتاباً» كانت تطلق على رؤوس الأبواب ، وفي ذلك ما ينفى

خوف بعض النقاد والأدباء المعاصرين من أن يكون ابن النديم مشيراً إلى كتابين متميزين منفصلين . ومجرد النظر مثلاً في صحيح البخارى الذى يستخدم لفظه في كتاب ، بدلاً من «باب» يؤكد هذا التفسير . وهذا أيضاً ما يقول به محقق كتاب ابن سلام . وحين أخذ القدماء من كتابنا ما أخذوا ، ذكروه باسم «طبقات الشعراء» كذلك فعل الأصفهاني والسيوطي وغيرهما . ثم لما أراد الأستاذ محمود شاكر نشر الكتاب وجد في جملة ابن سلام التى قالها في مقدمته وفاقصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً .. « ووجد في بعض المواضع عند أبي الفرج الأصفهاني مثل قوله وذكره ابن سلام في الطبقة الخامسة من فحول الشعراء ما رجع عنده اختيار تسمية «طبقات فحول الشعراء» . ولست أظن أن عوامل الترجيح هذه تكفى مطلقاً للأخذ بهذا الرأى . فلفظة فحول المذكورة في السياقين السابقين لا تحمل أية دلالة إلا أن تكون صفة توضح نوع الاختيار أو الثناء على من اختارهم الجمحى . ولعلنا نستطيع أن نزيد على ذلك أن من بين الشعراء الذين يذكروهم صاحبنا شعراء لا يصلون إلى مستوى الدرجة الثالثة التى كان الجاحظ يسمي الفرد منها شويعراً أو شعوراً . ولعل كنت أؤثر للأستاذ المحقق ألا يميز طبيعته بهذا الشعار الجديد ويحتفظ بالتسمية القديمة «طبقات الشعراء» .

مقدمة الكتاب :

في مكتبتنا النقدية القديمة كتابان فرضا نفوذهما بفضل المقدمتين اللتين سجل فيهما أصحابهما قضاياهم

الأدبية والنقدية بالنسبة لوجهي نظرهما في الشعر القديم . الأقدم منهما هي مقدمة الجمحي لكتابه طبقات الشعراء ، والثانية هي ما كتبه معاصره محمد بن مسلم بن قتيبة في كتابه « الشعر والشعراء » ومع تعاصر الرجلين فهما يأخذان بوجهي نظر مختلفتين ولا يعنينا الوقوف كثيراً أمام المقدمة الثانية .

أما ابن سلام فيحدد في مقدمة كتابه هدفه من عمله ؛ إنه أراد ذكر العرب وأشعارها : والمشهورين من شعرائها وفرسانها وأيامها . وذلك ما كانت تنعجه إليه عنايات الأخباريين من الأدباء . ثم أنه أراد كذلك أن ينتقى من الشعر الكثير الشائع على الألسنة ما فيه خير . والخير الذي يغمض تعبير ابن سلام عنه نستطيع أن نراه فيما تحققت له قيمتان ، كلتاهما ارتفعت القيم البلاغية في أدبنا القديم :

١ - أن يكون في غريبته حجة ، وهذا يعني أن يكون في صياغته البيانية ما يحتاج به النحويون ويجدلون فيه شواهد للقواعد أو لتفسير القرآن الكريم .

٢ - أن يجد فيه القارئ أدباً يستفاد ، فيه معان تستخرج ، وأمثال تضرب . ثم يجد فيه ما يشبع رغبته الفنية من مديح رائع ، أو هجاء مقذع أو تحد معجب أو نسيب مستطرف .

ووجد ابن سلام أمامه مجموعات كثيرة من الأشعار والأخبار وكان لا بد أن يختار من بين هذه المواد ما يتفق مع نظرته إلى التراث الأدبي وإلى الفن الشعري . ولذلك يحسد ابن سلام اختياره بقوله « فاقصرتنا من ذلك على ما لا يحله عالم ، ولا يستغنى

عن عمله ناظر في أمر العرب » . وفي هذه الفقرة يلتزم ابن سلام بأن يقصر اختياره على الشائع بين الناس والضروري للمهتمين بأخبار العرب وهو يعلم أن في الشعر الشائع المسموع مفتعلاً كثيراً ، ولذلك فإنه يقصر مصادره على العلماء الذين ثقفوا العلم ، وأصبحوا أهل العلم والرواية الصحيحة . وهو ينتصر لهؤلاء المتخصصين ، ويرى أن تكون آراؤهم أولى بالقبول مما تداوله الناس من كتاب إلى كتاب أو مما ترويه الصحف والصحفيون . وهذا الموقف الذي يلتزم به ابن سلام يدفعنا إلى استعراض موقفه من مصادره .

ابن سلام والمصادر :

الرواة : كانت رواية الشعر هي الوسيلة العامة لنقل الشعر من جيل إلى جيل حتى جاء عصر التدوين وكان طبعياً أن تتفاوت حدود أمانة الرواة فيما يتقلون . وقد تختلف أسباب تدخلهم في النص كما سئى فيما بعد . وأصبح الرواة طبقات وفق حدود الثقة والمعرفة التي يمتاز بها كل منهم . وجاء ابن سلام فحدد طبقة من بينهم يمنحها ثقته وهم الرواة العلماء والنص التالي يوضح هذا الاهتمام الذي عناه الجمحي ، قال ابن سلام : « فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أيامها وماثرها ، استقلت بعض العشائر شعر شعرائهم ، وماذهب من ذكر وقائعهم ، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم . ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا في الأشعار التي قلت ، وليس بشكل على أهل العلم زيادة

الرواة ولا ما وضعوا ، ولأما وضع المولدون ..
(ص ٣٩ - ٤٠) وواضح في حديث ابن سلام تفرقه
الجوهرية بين الرواة الذين لم يلتزموا الأمانة في أشعارهم .
والعلماء من الرواة . وهم الذين اصطفاهم واعتبرهم
« الرواة المصححين » .

تتوالى لغتاته المطمئنة إلى هذا النفر من الرواة ،
فهو يسخر من الذين يقبلون الشعر الذي تداوله الأقباط
ولم يعرضوه على العلماء (ص ٦) . وهو يقول إن الشعر
يعرفه أهل العلم به ، بل أنه ليس لأحد إذا أجمع أهل
العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه . وهذه
الطبقة من العلماء التي عناها ابن سلام هي فئة أبي عمرو
ابن العلاء وأبي عبيدة والأصمعي والمفضل الضبي : « وكان
أبو عبيدة والأصمعي مع أهل العلم وأعلم من ورد علينا
من غير أهل البصرة : المفضل بن محمد الضبي (ص ٢١) .

وموقف ابن سلام من خلف الأحمر يمثل نموذجاً
من اتجاهه نحو هذا النفر من العلماء . يصفه صاحبنا
بقوله : « أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس
بيت شعر ، وأصدقهم لساناً ، كنا لا نبالي إذا أخذنا
عنه خبراً وأنشدنا شعراً ، أن لا نسمعه من صاحبه
(ص) وهذا لاشك يعرض لنا مدى الثقة التي
كان يمنحها ابن سلام خلف الأحمر فقد كان يرجع
إليه ليصحح له ما اختلط من الروايات الشعرية (مثال
ص ١٠٦) ولا يتردد أن يذكر ما يخطئ فيه خلف
الخليل بن أحمد . وخلف يتال ثقة ابن سلام بفضل
عاملين يعرضهما : الأول منهما تثبت خلف مما يروى
وصدقه وأمانته . والثاني القدرة التي يملكها والتي بناها

بتخصصه ومداومة دراسته . فعنه يروى مؤلفنا
- ابن سلام - أن قائلاً قال لخلف : إذا سمعت أنا
بالشعر استحسنته فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك
قال له : إذا أخذت أنت درهماً فاستحسنته فقال لك
الصراف إنه رديء هل ينفعك استحسانك له ؟ وما
أروع تلك المقارنة التي عقدها خلف ، إن هذا الإحساس
النقدى الدقيق الذي نلمسه عند خلف هو الذي نلمسه
أيضاً في الخبر التالي . يقول ابن سلام « شهدت خلفاً
ف قيل له : من أشعر الناس ؟ فقال : ما ينتهى هذا إلى
واحد يجتمع عليه كما لا يجتمع على أشجع الناس
وأخطب الناس وأجمل الناس » إن خلفاً يخرج بحكمه
النقدى هذا ، عن مألوف الكثير من الذين كانوا
لا يترددون في إطلاق أحكامهم من كل قيد .

وإذا كان ابن سلام يحدد موقفه واضحاً من
هذه الطبقة من الرواة العلماء فإنه يحدد أيضاً
صورة لما كان شائعاً من صنيع الضعفاء من الرواة :
١ - محمد بن إسحاق بن يسار ، فبالرغم من أن
ابن سلام يراه من علماء الناس بالسير إلا أنه ممن
أقصد الشعر وهجته وحمل كل غثاء منه . وكان
تخصصه في رواية السير والأخبار مما سهل له وضع
الأشعار المتحلة والموضوعة وسط أخباره فإذا سئل
عن ذلك قال « لا أعلم لي بالشعر أوتي به فأحمله »
ولكن ما كان ذلك ليغنيه من المسئولية فلم يكن
ذلك عنراً (ص ٩) وحكم ابن سلام على محمد بن
إسحاق لا ينطلق دون تطبيق ، فإن ابن إسحاق « قد
كتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً

قط ، وأشعار النساء فضلاً عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وشمود « ويطعن ابن سلام فيما نسب إلى هؤلاء من أشعار لا تحفظ من الشعر إلا بأنها كلام مؤلف معقود بقواف . ثم يترك هذا الطعن الشكلي فيتساءل : من حمل هذا الشعر ؟ ومن أداه منذ آلاف السنين ؟ والله تبارك وتعالى يقول : « وإنه أهلك عاداً الأولى ، وشمود فما أبقي » ويستمر ابن سلام ليثبت أن الفروق الكثيرة التي مضت على هلاك عاد وشمود ما كانت لتسمح ببقاء شيء تصح نسبته إليهم . ويبلغ شكه مبلغه في قوله معلقاً على ما ينسبه ابن إسحاق - للشاعر أبي شعبان بن الحارث ولسنا نعد ما يروى ابن إسحاق له ، ولا لغيره شعراً . ولأن لا يكون لهم شعر أحسن من أن يكون ذلك لهم » (ص ٢٠٦) .

هذا موقف ابن سلام من أحد كتاب السير والأخبار ، وهو موقف مرتبط أيضاً باتجاهه العام نحو الشك في قدرة هذا النوع من الرجال على تمحيص الأشعار . وذلك بحكم طبيعة ارتباط رواة السير بالطابع القصصي الملائم للمسامرة والمناذمة ولذلك يعلق ابن سلام على أبيات تنسب للشاعر ليبيد بقوله « ولا اختلاف في أن هذا مصنوع تكثر به الأحاديث ويستعان به على السهر عند الملوك والملوك لا تستقصي » (ص ٥٠) .

٢ - راو ثان لا بد من الوقوف أمام حكم ابن سلام عليه ، ونعني به حماداً الراوية فمع اعتراف ابن سلام بأن حماداً كان أول من جمع أشعار العرب

وساق أحاديثها إلا أنه يضيف « وكان غير موثوق به : كان ينحل شعر الرجل غيره . وينحله غير شعره . ويزيد في الأشعار » (ص ٤١) و يروى بعد ذلك ما سمعه من يونس بن حبيب « العجب لمن يأخذ عن حماد ، كان يكذب ويلحن ويكسر » (ص ٤١) وسواء صح شيء من هذه التهم ضد حماد . أم أنها نبتت عن عصبية ابن سلام لرجال البصرة : فالذي تسلمه لنا القضية أن مؤلف طبقات الشعراء عرف منذ ذلك الوقت البعيد كيف يتردد أمام بعض المصادر ويؤثر أخرى بثقته . وليس هناك من شك في أن هذه الخطوة التي يسجلها ابن سلام تعتبر أهم خطوة عرفها نقدنا الأدبي القديم بعد تلك المرحلة المأثمة من الروايات الشفوية التي اختلطت فيها الأشعار وارتبكت النصوص فيها أرسى صاحبنا الحجر الصلب لنقد النص ونسبته ، وتميز الحقيقة حول قائله ، ولعل هذه المشكلة التي لمستها كانت المحرك الأساسي الذي هز إحساسه النقدي نحو مشكلة نحل الشعر ووضعه .

قضية نحل الشعر :

تذهب الدراسة الحديثة إلى أن العناية بالنقد الأدبي كانت أسبق من العناية بتاريخ الأدب . مثال ذلك أن يبدأ الاهتمام أولاً بقصيدة أو بقصائد تنشأ للغزل ، ويتجه الاهتمام بها وجهة نقدية للتفتيش عما في القصيدة من معان ومظاهر جمال أو نقيض ذلك . ثم تأتي بعد هذه المرحلة مرحلة دراسة فن الغزل ، كتيار أدبي في تاريخ الأدب . وإذا كانت هذه النظرية تصدق حين نتجه

بأفكارنا إلى ما نسميه بالنقد المنهجي أو تاريخ الأدب المنهجي - أى القائم على أسس علمية تستقرئ التفاصيل - فلا نستطيع في الوقت نفسه أن نحدث هذا الفصل بين تاريخ الأدب ونقده في بداية عصور تدوين التراثين النقدي والتاريخي ، وتتضح هذه الحقيقة كاملة في كتاب طبقات الشعراء لمحمد بن سلام . فمن خلال نظراته إلى تاريخ الأدب استطاع أن ينفذ إلى موقفه في النقد الأدبي الخاص بصحة النصوص .

نظر ابن سلام فوجد أنه لم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة ؛ ثم قصدت القصائد وطول الشعر بعد تلك المرحلة ويقول المؤلف كان أول من قصّد القصائد وذكر الوقائع المهلهل بن ربيعة التغلبي في قتل أخيه كليب وائل (ص ٣٣) :

ويتبع صاحبنا فنقل بينات الشعر فيرى أنه كان في الجاهلية في ربيعة ومنهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر والمرقشان وسعد بن مالك .. و .. ثم تحول الشعر في قيس ومنهم النابغة الذبياني وليد والنابغة الجعدي ... و ... (ص ٣٤) .

وتجمعت حصيلة كبيرة من الشعر عند العرب وصار الشعر ديوان علمهم ومنتهى حكمهم ، به يأخذون ، وإليه يصيرون (ص ٢٢) بل وصار الشعر لما فيه من حقائق تاريخ العرب ، علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه (ص ٢٢) ثم يحىء الإسلام فتحلث الهزة الكبرى في حياة العرب الجاهليين وحدثت أحداث جديدة في حياة الشعر فجاء الإسلام ، فتشاغلت عنه العرب وتشاغلو

بالجهاد وغزو الفرس والروم ، ولت عن الشعر وروايته ، وانتهت مرحلة نشر الإسلام ، فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالانتصار راجعوا رواية الشعر فلم يؤثروا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك وذهب عليهم منه كثير ، (٢٢) .

ونتيجة لهذا الوضع المسند إلى الرواية الشفوية فتحت ثغرة في هذا التراث الذي بدأوا يراجعونه فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أباها وما أثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على السن شعرائهم ، (٣٩ - ٤٠) .

وجاء الرواة وبحكم علمهم القائم على المناقشة والرغبة في التمييز زادوا في الأشعار التي قيلت (٤٠) .

إن هذا العرض الخاطف يكفي لتنفيذ مع ابن سلام إلى حقيقة المشكلة التي أفلقت حياة نصوصنا القديمة وهي مشكلة نحل الشعر ووضعه ، وقد رأينا فيما سبق كيف أن تاريخ الأدب يمتزج بنقد النصوص ونستطيع أن نوجز عوامل شكه فيما يلي :

إن الأوائل لم يتركوا إلا أبياتا محدودة ، ثم أراد الأخفاد من القبائل والعشائر زيادة ما ورثوه ، وساعدتهم رواية على ذلك .

وأراد هؤلاء الرواة أيضاً أشياء أخرى . لإرضاء الملوك عند السمر والسمر فوضعوا لهم الأشعار وأرادوا

الصورة النقدية :

إن مهمة ابن سلام في تصنيف الشعراء إلى طبقات تكشف عن أن المؤلف كان يتخذ لنفسه مقاييس نقدية حدد في ضوءها الطبقة التي يضع فيها الشاعر . كانت أحكام الناس المنتشرة مما دخل في اعتباره . ثم كانت كثرة الأغراض الشعرية التي أنشد فيها الشاعر ثم كانت كثرة القصائد الطيبة التي تروى عن الشاعر . وإلى جوار هذه العوامل كان أيضاً عنصر الزمان والمكان . فقد قسمهم إلى جاهليين وإسلاميين ثم ذكر طبقات شعراء القرى .. وبقي بعد ذلك عنصر الفن الشعري الذي في ضوءه كتب طبقة أصحاب المرائي .

ومع هذه المقاييس النقدية نستطيع أن نجد - إلى جانب تاريخ الأدب - صورة لما كانت عليه الاتجاهات النقدية حتى أوائل القرن الثالث للهجرة .

الاتجاه الأول :

وهو أقدمها زمانياً وكان يكفي في أحكامه النقدية بتقرير أفكار عامة دون تحليل أو تبرير كقولهم إن أشعر الجاهليين المرقش وأشعر أهل الإسلام كثير (ص ٤٤) أو مثل موقف عمر بن الخطاب الذي يقدم فيه النابغة الذبياني على سائر الشعراء لأنه قال :
فلست بمستبق أحاً لا تلمه

على شعث ، أي الرجال المهذب ؟

وأمثلة هذه الأحكام التي لا تخضع لمحاولات تبررها منتشرة في طيات الكتاب وهي تمثل دون شك

الكسب بما يعرضون من أشعار ومن أوضح أمثلة ذلك ما يرويه ابن سلام عن ابن داود بن متمم بن نويرة الذي قدم البصرة في بعض مايقدم له البدوي في الجلب والميرة . فأثاه أبو عبيدة وابن نوح العطاردي فسألاه عن شعر جده متمم - وقاما له بحاجته وكفياه ما أراد كسبه فلما نقد شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويضعها لها وإذا كلام دون كلام متمم ، وإذا هو يحتذى على كلامه . فيذكر المواضع التي ذكرها متمم والوقائع التي شهدها . فلما توالى ذلك علما أنه يفتعله (ص ٤٠) .

ومع الرواة يأتي رجال السير والأخبار الذين لعبوا دورهم وكان في تشاغل العرب بالجهاد - في رأى ابن سلام - ما ساعد على ذلك الوضع الجديد ، وخاصة أنهم حين عادوا لماضيهم لم يجدوا كتاباً ولا دواوين تحتفظ لهم بتصوصهم بعيدة من تدخل الأهواء وبعيدة عن الضياع « ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه قلة ما بقي بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد بن الأبرص اللذين صح لها قصائده بقدر عشر ونرى أن غيرها قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذي نالها من ذلك أكثر . وكانا أقدم الفحول . فلما قل كلامهما حمل عليهما حمل كثير » (٢٣) .

هذا هو الجو الذي وجد فيه ابن سلام الكثير من النصوص التي كانت شائعة في عصره وكان عليه أن يصطنع منها ما يشك به فيما تداولته الألسنة فوضع لنا أقدم دراسة منهجية حول صحة نسبة النصوص في شعرنا العربي القديم وهي من الأسس التي نهضت عليها دراسة الدكتور طه حسين في الأدب الجاهلي .

المرحلة الفطرية التي كان الانفعال بطاقة البيت أو الشاعر هو الباعث الأساسي على إصدار الحكم .

الاتجاه الثاني :

وفيه بدأت بوادر تحليل الحكم النقدي ورده إلى أسباب ترتبط بالنص أو بالشاعر فالذين قدموا امرأ القيس فعلوا ذلك لأنه سبق العرب إلى أشياء ابتدئها استحسناها العرب واتبعته فيها الشعراء منها : استيقاف صحبه والبكاء في الديار ، ورقة النسيب ، وقرب المأخذ ، وشبه النساء بالظباء والبيض وشبه الخيل بالعقبان والعصى وقيد الأوابد وأجاد في التشبيه وفصل بين النسيب وبين المعنى (ص ٤٦) وكل فقرة من النص السابق توضح فكرة نقدية منها ما يتصل بنظام القصيدة حين ابتدأها امرؤ القيس بالوقوف على الأطلال وحين ميز بين أجزائها ومنها ما يتصل بطابعه الشعري الذي هو قريب المأخذ وتملكه القدرة على خلق التشبيهات التي لم يسبقه إليه سابق .

وفي خبر آخر يروى أن عمر بن الخطاب كان يقدم الشاعر زهيراً لأنه كان لا يعاقل بين الكلام ، ولا يتبع حوشيه ، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه (ص ٥٢) والناقد هنا يتجه إلى نقد بناء شعر زهير ، إذ أنه لا يفضل - كثيره - الألفاظ الحوشية ثم يقف أيضاً أمام مضمونه ، فهو صادق لا يمدح الرجل إلا بما فيه .

الاتجاه الثالث :

وكان يذهب فيه فريق من النقاد الأدباء إلى معالجة صياغة القصيدة وما فيها من أخطاء أو سرقات .

فالنابغة كان يقوى في شعره ، ويتحدث كذلك ابن سلام عن عيوب الشعر الأربعة : الزحاف والسناد والإبطاء والإقواء (ص ٥٥) وما بعدها ويخرج من هذا الاتجاه إلى محاولات تعميم الأحكام : فالاقواء في شعر الأعراب كثير وهو فيمن دون الفحول من الشعراء أكثر (٥٩) كما أن أخطاء استعمال الألفاظ أو التراكيب منثورة في الكتاب (أمثلة ص ٦٢ ، ٦٦ ، ٤٦٢) .

الاتجاه الرابع :

وفيه نلمس بوضوح بداية النقد المنهجي والنقد الفني ، فالشاعر عدى بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الريف فلان لسانه وسهل منطقته ، فحمل عليه شيء كثير ، وتخليصه شديد (ص ١١٧) إذن نحن أمام محاولة تستهدف الكشف عن أثر البيئة في الشعر . وكما أثرت البيئة المدنية أثرت العلاقات القبلية أو الاجتماعية : قال ابن سلام « وبالطائف شعر ليس بالكثير ، وإنما كان يكثر الشعر بالحروب التي تكون بين الأحياء ، نحو حرب الأوس والخزرج أو قوم يغيرون ويغار عليهم . والذي قلل شعر قريش أنه لم يكن بينهم ثائرة ولم يحاربوا وذلك الذي قلل شعر عمان . وأهل الطائف في طرف مكان بعيد (ص ٢١٧) ثم يقول أيضاً « وأشعار قريش فيها لين » فتشكل بعض الأشكال (ص ٢٠٤) . هذه أمثلة من بين أخرى - تفصح عن بذور صالحة تنمو فيها الدراسات المنهجية وقد يكون منها ما يحتمل الرد ولكنها دون شك تمثل فجراً أبيض .

وأن يفرد ابن سلام طبقة لأصحاب المرائى ، هلا تمثل هذه الحقيقة اتجاهاً إلى دراسة الفنون الشعرية المختلفة .؟
هذه اتجاهات أربعة أعتقد أن ابن سلام قد صب فيها ما كان شائعاً في عصره وإن تفاوتت أهميتها بالنسبة له أو لمن بعده . وبقي إلى جوارها أمثلة عديدة من الأحكام النقدية التي يمثل بعضها ذوق صاحبنا ويمثل البعض الآخر ذوق عصره وعلمائه ؛ وكلها تردنا إلى ما قلنا عن أهمية منهج ابن سلام الذي يخلط فيه بين تاريخ الأدب وتاريخ النقد ، والنقد التطبيقي .

لقد استطاع ابن سلام أن يحتفظ بطابع الذوق العربي في تناول النصوص ، ولم يخضعها لما كان شائعاً من المعارف اليونانية ومعاييرها الفنية والنقدية . ومن هنا تزداد أهمية الكتاب لأنه يمثل الذوق الأدبي عند العرب وما فيه من عناية بالنصوص وتنويعها ، لقد كان ابن سلام يؤمن بأن للشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم (ص ٦) وكان يؤمن بأن كثرة المدارس لتعدى على العلم (ص ٨) ومن هاتين القيمتين : المثابرة والثقافة ثم طول الممارسة والدراية تتحدد خبر الطرق لمعرفة الشعر ونقده .

نماذج من كتاب طبقات فحول الشعراء

(١) من المقدمة

(لم ألزم في هذا الاختيار بتسلسل الصفحات كما طبع الكتاب ، وتدفعني لذلك محاولة تنسيق بعض الموضوعات . والعناوين الموضحة من اقتراحي) .

هدف المؤلف ومنهجه :

ذكرنا العرب وأشعارها ، والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرفها وأيامها ، إذ كان لا يحاط بشعر قبيلة واحدة من قبائل العرب ، وكذلك فرسانها وساداتها وأيامها ، فاقصرنا من ذلك على ما لا يحمله علم ، ولا يستغنى عن علمه ناظر في أمر العرب ، فبدأنا بالشعر (ص ٥٠) .

ف فصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام ،

والخضرمين فنزلناهم منازلهم ، واحتجنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة ، وما قال فيه العلماء .

وقد اختلف الناس والرواة فيهم ، فنظر قوم من أهل العلم بالشعر ، والنقاد في كلام العرب ، والعلم بالعربية ، إذا اختلف الرواة ، فقالوا بأرائهم ، وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يقنع الناس مع ذلك إلا الرواية عن تقدم .

فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً ، فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه ، فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة ، متكافئين معتدلين (ص ٢١ - ٢٢) .

ثم إننا اقتصرنا - بعد الفحص والنظر والرواية عن مضي من أهل العلم - إلى رهط أربعة ، على أنهم

أشعر العرب طبقة ، ثم اختلفوا فيهم بعد . وسنوق في اختلافهم واتفاقهم ، ونسمى الأربعة . ونذكر الحجة لكل واحد منهم ، وليس تبدلتا واحداً في الكتاب بحكم له ، ولا بد من مبتدأ ، ونذكر من شعرهم الأبيات التي تكون في الحديث والمعنى (ص : ٤٢) .

العرب والشعر :

وكان الشعر في الجاهلية ديوان علمهم ومنتهى حكمهم ، به يأخذون ، وإليه يصيرون . قال ابن سلام : قال ابن عون ، عن ابن سيرين ، قال : قال عمر بن الخطاب كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه . فجاء الإسلام ، فغاشت عنه العرب ، وتشاغلو بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولت عن الشعر وروايته . فلما كثر الإسلام ، وجاءت الفتوح ، واطمأنت العرب بالأمصار ، راجعوا رواية الشعر فلم يؤثروا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك ، وذهب عليهم منه كثير ، وقد كان عند النعمان بن المنذر منه ديوان فيه أشعار الفحول ، وما مدح هو وأهل بيته به ، فصار ذلك إلى بني مروان أوصار منه .

قال يونس بن حبيب : قال أبو عمرو بن العلاء : ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير .

ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه ، قلة ما بقي بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد ، اللذين صح

لها قصائد بقدر عشر . وإن لم يكن لها غيرهن . فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة ، وإن كان ما يروى من الغناء لها ، فليسا يستحقان مكانهما على أفواه الرواة . ونرى أن غيرهما قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذي نألفنا من ذلك أكثر وكانا أقدم الفحول ، فلعل ذلك لذلك . فما قل كلامهما ، حمل عليهما حمل كثير .

(ص ٢٢-٢٤)

أولية الشعر :

ولم يكن لاوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة ، وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد عبد المطلب بن عبد مناف . وذلك يدل على اسقاط شعر عاد وثمود وحمير وتبع (ص ٢٤) وكان أول من قصد القصائد وذكر الوقائع ، المهلهل بن ربيعة التغلبي في قتل أخيه كليب وائل ، قتله بنو شيان ، وكان اسم المهلهل عديا ، وإنما سمي مهلهلا لهللة شعره كهلهلة الثوب ، وهو اضطرابه واختلافه ...

وزعمت العرب أنه كان يدعى في شعره ويتكرر في قوله بأكثر من فعله .

وكان شعر الجاهلية في ربيعة : أولهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر الكندي ، والمرقشان - الأكبر منهما هم الأصغر ، والأصغر عم طرفه بن العبد . واسم الأكبر عوف بن سعد ، واسم الأصغر عمرو بن حرملة ، وقيل ربيعة بن سفيان ، وسعد بن مالك ، وطرفة بن العبد ، وعمرو بن قميثة ، والحارث

ابن حنزه ، والمتلمس - وهو خال طرفه - والأعشى
والمسيب بن علس .

ثم تحول الشعر في قيس ، فمنهم : النابغة الذبياني -
وهم يعدون زهير بن أبي سلمى من عبد الله بن عطفان ،
وابنه كعبا ، وليبد ، والنابغة الجعدي ، والخطيئة ،
والشماخ وأخوه مزرد ، وخذاش بن زهير ثم آل
ذلك إلى تميم فلم يزل فيهم إلى اليوم .

وكان امرؤ القيس بن حجر بعد مهلهل ، ومهلهل
خاله ، وطرفه وعبيد وعمرو بن قميئة والمتلمس
في عصر واحد .

فكان من الشعراء من يتأله في جاهليته ويتعفف
في شعره ، ولا يستبهر بالفواحش ، ولا يتهمك في
الهجاء ، ومنهم من كان يتعهر ولا يبقى على نفسه
ولا يتستر ، منهم امرؤ القيس ، ...

(ص ٣٣ - ٣٥)

ضياع الشعر

قال ابن سلام : فلما راجعت العرب رواية
الشعر ، وذكر أيامها ومآثرها استقل بعض العشائر
شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائعهم ،
وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم ، وأرادوا أن
يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على السن
شعرائهم . ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا في الأشعار
التي قيلت . وليس يشكل على أهل العلم زيادة الرواة
ولا ما وضعوا ، ولا ما وضع الموللون ، وإنما غفل
بهم أن يقول الرجل من أهل بادية ، من ولد الشعراء

أو الرجل ليس من ولدهم ، فيشكل ذلك بعض
الإشكال .

(ص ٣٩ - ٤٠)

وفي الشعر المسموع مفتعل موضوع كثير لا خير
فيه ، ولا حجة في عريته ، ولا أدب يستفاد ،
ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب . ولا مديح
رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ولا نسيب
مستطرف . وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب ،
لم يأخذوه عن أهل البادية ، ولم يعرضوه على العلماء .
وليس لأحد - إذ أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة
على إبطال شيء منه - أن يقبل من صحيفة ولا يروى
عن صحفى .

وقد اختلف العلماء في بعض الشعر ، كما اختلفت
في بعض الأشياء ، أما ما اتفقوا عليه . فليس لأحد
أن يخرج منه .

وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم ، كسائر
أصناف العلم والصناعات : منها ما تتقنه العين ،
ومنها ما تتقنه الأذن ومنها ما تتقنه اليد ، ومنها
ما يتقنه اللسان .

(ص ٦٠٥)

ثقافة النقاد وعلمهم

قال محمد : قال خلاد بن يزيد الباهلي تخلف
ابن حيان أبي حمزة ، وكان خلاد حسن العلم بالشعر
يرويه ويقول : - بأى شيء ترد هذه الأشعار التي
تروى ؟ قال له : هل فيها ما تعلم أنت أنه مصنوع

وهي لأعشى همدان

وسمعت يونس يقول : « العجب لمن يأخذ عن حماد : كان يكذب ويلحن ويكسر (ص ٤٠ - ٤١)

وكان ممن أفسد الشعر وهجته وحمل كل غناء منه محمد بن اسحاق بن يسار مولى آل مخزومة بن المطلب ابن عبدمناف ، وكان من علماء الناس بالسير ، قال الزهرى : لا يزال في الناس علم ما بقى آل مخزومة ، وكان أكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك . فقبل الناس عنه الأشعار ، وكان يعتنر منها ويقول : لا علم لي بالشعر ، أوتي به فأحمله ولم يكن ذلك عذراً فكتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود ، فكتب لهم أشعاراً كثيرة . وليس بشعر إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف . أفلا يرجع إلى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر ؟ ومن آداه منذ آلاف من السنين ، والله تبارك وتعالى يقول : « فقطع دابر القوم الذين ظلموا » أى لابقية لهم . وقال أيضاً : « وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى » ...

(ص ٨ - ٩)

« ب » من الطبقات

« الطبقة الرابعة من فحول الجاهلية »

وهم أربعة رهط فحول شعراء ، موضعهم مع الأوائل ، وإنما أدخل بهم قلة شعرهم بأيدي الرواة . طرفه بن العبد بن سفيان بن سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة .

لاخير فيه ؟ قال نعم : قال أفتعلم في الناس من هو أعلم بالشعر منك ؟ قال نعم . قال : فلا تنكر أن يعلموا من ذلك أكثر مما تعلمه أنت .

وقال قائل الخلف : إذا سمعت أنا بالشعر استحسنه فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك . قال له : إذا أخذت أنت درهما فاستحسنته ، فقال لك الصراف إنه رديء . هل ينفعك استحسانك له ؟ (ص ٨٠)

نحل الشعر وتهجينه :

وكان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حماد الراوية ، وكان غير موثوق به ، كان ينحل شعر الرجل غيره ، وينحله غير شعره . ويزيد في الأشعار قال ابن سلام : أخبرني أبو عبيدة ، عن يونس : قدم حماد البصرة على بلال بن أبي بردة وهو عليها ، فقال : ما أظرفتنى شيئاً ، فعاد إليه فأنشده القصيدة التي في شعر الخطيئة مديح أبي موسى ، فقال : ويحك ! يمدح الخطيئة أبا موسى ولا أعلم به وأنا أروى شعر الخطيئة ؟ ولكن دعها تذهب في الناس .

قال ابن سلام : أخبرني أبو عبيدة عن عمر بن سعيد ابن وهب الثقفي قال : كان حماد لي صديقاً ملطفاً ، فعرض على ما قبلكه يوماً . فقلت له : أملر على قصيدة لا خوالى من سعد بن مالك . فنظر فأملى على : إن الخليل أجد منتقله

وكذلك زمت غدوة إبله

عهدي بهم في النقب قد سندوا

تهدي صعاب مطيهم ذلله

والثالثة :

هل ما علمت وما استودعت مكتوم

أم جعلها إذ نأتك اليوم مصروم

نا أبو خليفة ، نا أبو عثمان المازني ، عن الأصمعي ،

عن نافع بن نعيم قال : مر رجل من بني مزينة بباب

رجل من الأنصار ، وقد كان يهتم بامرأته ، فتمثل :

« هل ما علمت وما استودعت مكتوم »

فاستعدي رب البيت عليه عمر ، فقال له عمر :

ما أردت ؟ قال : شعراً ! قال : قد كان له موضع

غير هذا . ثم أمر به فحد .

ولا شيء بعدهم يذكر .

وعدي بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز

الريف ، فلان لسانه وسهل منطقه فحمل عليه شيء

كثير ، وتخليصه شديد .

وله أربع قصائد غرر روائع مبرزات ، وله

بعدهم شعر حسن ، أولهن

(ص ١١٥ - ١٦٧)

« طبقة أصحاب المرائي »

وصيرنا أصحاب المرائي بعد العشر طبقات

أولهم متمم بن نويرة بن جمرة بن شداد بن عبيد

بن ثعلبة بن يربوع ، وثي أخاه مالكا .

والخساء بنت عمرو بن الحارث بن الشريد بن

رياح بن يقظة بن عصية بن خفاف بن امرئ القيس

بن بهته ، وثي أخوها صخرأ ومعاوية .

وأعشى باهلة - واسمه عامر بن الحارث بن

وعبيد بن الأبرص بن جشم بن عامر ، أحد

بني دودان بن أسد بن خزيمية .

وعلقمة بن عبدة بن ناشرة بن قيس بن عبيد بن

ربيعة بن مالك بن زيد مناة بن تميم .

وعدي بن زيد بن حجاج بن زيد بن أيوب ،

أحد بني امرئ القيس بن زيد مناة بن تميم .

فأما طرفه فأشعر الناس واحدة ، وهي قوله :

لخوله أطلال ببرقة شهيد

وقفت بها أبكى وأبكى إلى القد

وتلبها أخرى مثلها وهي :

أصحوث اليوم أم شافتك هر

ومن الحب جنون مستقر

ومن بعد له قصائد حسان جواد .

وعبيد بن الأبرص ، قديم الذكر عظيم الشهرة ،

وشعره مضطرب ذاهب ، لا أعرف له إلا قوله :

أفقر من أهله ملحوب قاططييات فالذنوب

ولا أدري ما بعد ذلك .

وعلقمة بن عبدة ، وهو علقمة الفحل . وعلقمة

الحصى من رهط علقمة الفحل . ولابن عبدة ثلاث

روائع جواد ، لا يفوقهن شعر :

ذهبت من الهجران في كل مذهب

ولم يك حقاً كل هذا التجنب

والثانية :

طحا بك قلب في الحسان طروب

بعيد الشباب عصر حان مشيب

رياح بن عبد الله بن زيد بن عمرو بن سلامه بن ثعلبه
ابن وائل بن معن - رثى المنتشر بن وهب بن عجلان
ابن سلمه بن كرابه بن هلال بن عمرو بن سلامه بن
ثعلبة بن وائل بن معن .

وكعب بن سعد بن عمرو بن عقبة أوعتبه بن
عوف بن رفاعه أحد بنى سالم بن عبيد بن سعد بن جلان
ابن غنم بن غشى بن أعصر رثى أخاه المغوار .
والمقدم عندنا متمم بن نويرة ، ويكنى أبا نهشل
رثى أخاه مالكا ، وكان قتله خالد بن الوليد بن المغيرة
حين وجهه أبو بكر رضى الله عنه إلى أهل الردة .

فمن الحديث ما جاء على وجهه ، ومنه ما ذهب معناه
علينا ، للاختلاف فيه . وحديث مالك مما اختلف
فيه فلم نقف منه على ما نريد ، وقد سمعت فيه أقاويل
شئى ، غير أن الذى استقر عندنا أن عمر أنكر قتله ،
وقام على خالد فيه وأغلظ له وأن أبا بكر صفح عن
خالد وقبل تأوله .

وكان مالك رجلا شريفاً فارساً شاعراً ، وكانت
فيه خيلاء وتقدم ، ذالة كبيرة ، وكان يقال له
الجفول ، وقدم على النبي صلى الله عليه وسلم فيمن قدم
من أمثاله من العرب ، فولاه صدقات قومه بنى
يربوع ، فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم اضطرب
فيها فلم يحمد أمره ، وفرق ما بين يديه من إبل
الصدقة ، فكلمه الأقرع بن حابس المجاشعي والقعقاع
ابن معبد بن زراة الدارمي ، فقالا له : إن لهذا الأمر
قائماً وطالبا ، فلا تعجل بفرقة ما في يديك . فقال...

(ص ١٦٩ - ١٧٠) .

طبقات الإسلام

كل طبقة أربعة رهط متكافئين متعادلين

الطبقة الأولى

من فحول الإسلام

جرير بن عطية الخطفى ، واسم الخطفى حذيفة ،
ابن بدر بن سلمة بن عوف بن كليب بن يربوع .
خطف بيث قاله :

يرفعن لليلي ما أسدفا أعناق جنان وهاما رجفا
وعتقا ، بعد الرسم ، خطيفا

والفرزدق ، واسمه همام بن غالب بن صعصعة
بن ناجية بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع . وإنما
سمى الفرزدق لأنه شبه وجهه بالخيزرة ، وهى فرزدقة .
والأخطل ، واسمه غياث ، بن غوث بن الصلت
ابن طارقة بن السبحان بن عمرو بن فلدوكس بن عمرو
ابن مالك بن جشم بن بكر بن حبيب بن عمر بن
غنم بن تغلب . خطب له قول كعب بن جعيل له :
إنك لأخطل يا غلام ؟

وراعى الإبل واسمه عبيد بن حصين بن جندل بن
قطن بن طويل بن ربيعة بن عبد الله بن الحارث بن ثمر .
سمى راعى الإبل لكثرة صفته للإبل وحسن نعتها ،
فقالوا ما هذا إلا راعى الإبل ! فلزمته .

فاختلف الناس فيهم أشد الاختلاف وأكثره .
وعامة الاختلاف ، أو كله في الثلاثة . ومن خالف
في الراعى قليل ، كأنه آخرهم عند العامة .

وسمعت يونس بن حبيب يقول : ما شهدت
مشهداً قط ذكر فيه جرير والفرزدق فأجمع أهل ذلك
المجلس على أحدهما .

وكان يونس يقدم الفرزدق بغير إفراط ، وكان
المفضل الراوية يقدمه مقدمة شديدة .

وأخبرني أبو قيس العنبري عن عكرمة بن جرير
أن جريراً قال : تبعه الشعر الفرزدق .

وقال ابن دأب ، ومثل عنهما فقال : الفرزدق
أشعر عامة ، وجرير أشعر خاصة .

وكان الأشهب بن رميلة يفاخر الفرزدق فكان
الفرزدق يذكر قفياً مع بني نهشل ، فاستعلوا عليه زيادا

فهرب من زياد . فحدثني جابر بن جندب الفزاري
قال : أتى الفرزدق عيسى بن خصيلة السلمي فقال :
يا أبا خُصيلة ، إن هذا الرجل أخافني وقد لفظني
جميع من كنت أرجو قال : فرحبا يا أبا فراس . فكان
عنده ليالي ثم قال له : إني أريد أن أخرج إلى الشام
فقال له : إن أقمت فني الرحب والسعة ، وإن شخصت
فهذه ناقة أرحبية أمتعت بها وألف درهم . فركب
الناقة وخرج من عنده ليلاً ، وأرسل معه عيسى بن
خصيلة من أجازته من البيوت ، فأصبح وقد جاوز
مسيرة ثلاث ، فقال يملحه ...

(ص ٢٤٩ - ٢٥٢)



حكم لارشفوكو

بقلم
الأستاذ على أرهم

وقد ظهر كتابه «الحكم» الصغير حجماً الكبير
قلداً والذي اشتمل على خلاصة فلسفة حياته وعميق
نظراته في الطبيعة الإنسانية سنة ١٦٦٥ أى في عهد
شباب الملك الشمس «لويس الرابع عشر» بعد أن
شب عن الطوق وتخلص من وصاية الوزير الخطير
مازاران .

ولارشفوكو من أشهر ممثلي العهد الذهبي للأدب
الكلاسيكي الفرنسي ، وأحد عيون تلك الكتيبة التي
كان في طلبها لافونتين وموليير وراسين وبوالو
وبوسويه وغيرهم من العبقرين والنوابغ في فنون
لنحري كالنحت والتصوير والمعمار الذين تجلت فيهم
حيوية ذلك العصر وظهرت عظمتهم في أروع
صورها ، وقد نشئوا جميعاً في جو التقاليد الثقافية
المتوارثة عن عهد إحياء العلوم ، ولكنهم كانوا مع
ذلك أقوياء الشخصية مختلفي الملكات والمواهب
والأمزجة موفوري الحظ من الطرافة والأصالة ،
ولذلك كان لكل منهم نظراته الخاصة للحياة التي
تفرد بها ، وأسلوبه المعين الممتاز في التعبير عن هذه
النظرة الخاصة والفلسفة الفردية .

من الأوصاف التي وصفت بها النظام القديم في
فرنسا - وهو النظام الذي سبق حدوث الثورة
الفرنسية - أنه «ضرب من الاستبداد لطفت حدته
وهوت من قسوته الكلمات الجامعة والنكات البارعة
التي كان يرسلها بلغاء ذلك العصر من كبار الشعراء
ومبرزي الكتاب ، وربما كان من خصائص الفرنسيين
التي يمتازون بها على غيرهم من الأقوام فرط تأثرهم
بشائق الكلم ، وعحكم الجمل ، وموفق الحكم ،
ولا شك أن لهذا الولع بالكلمات المتخيرة والحكم
الموجزة أثره في ظهور طائفة في فرنسا من أصحاب
المواهب اللامعة في هذا اللون من ألوان الأدب
وهذه الناحية من نواحي الحكمة أمثال فوفينارج
وجوير ومنسكييه .

ومن أشهر مشاهير كتاب الكلمات الجامعة والحكم
السائرة في الأدب الفرنسي - أو بوصف أشمل في
الأدب الأوروبي عامة - لارشفوكو الذي قال عنه
فولتير في كتابه «عهد لويس الرابع عشر» واصفاً
حكمه «إنها من المؤلفات التي أسهمت أكبر إسهام
في تكوين ذوق الأمة الفرنسية وبث روح العدالة
والميل إلى الدقة والإحكام»

وبرغم أن هذه الحكم كانت أول كتاب قدمه لارشفوكو للطبع فإنه كان حينذاك قد خلع برد الشباب وبدأ الإيغال في الشيخوخة ، فهي ثمرة تجارب طويلة ، وتأملات عميقة ، ومحاولات شاقة متتابعة في تحسري الإيجاز ، والتزام الدقة ، ومجافة الغلو والمبالغة ، ومجانبة التحمس والتعصب .

وقد ولد لارشفوكو في ١٥ ديسمبر سنة ١٦١٣ في أسرة عريقة الحسب والنسب من الأسر الفرنسية القديمة المملوكة ، وإلى عهد الثورة الفرنسية كانت تعد أسرته في مقدمة الأسر الفرنسية النبيلة ، وكان أكبر أولاد أول دوق لارشفوكو ، فقد كان لقب عميد الأسرة قبل ذلك لمدة أجيال هو « كونت » وكان تعليمه الجامعي مقتضباً قليل الجدوى كالتبع عادة في تعليم أبناء الأشراف وورثة البيوتات في ذلك العهد ، الذين كانوا يُنشئون تنشئة حرية إلى أن يرثوا اللقب ويعمل بعد ذلك على الإسراع في تزويجهم ضمناً لتأكيد وراثة اللقب وصوناً له من الضياع ، وقد تزوج أمير مارسيلاك - وهو اللقب غير الرسمي لوارث دوقية لارشفوكو - قبل أن يبلغ الخامسة عشرة من سنه من أندريه دي فيفون وهي وارثة غنية كانت تصغره ، وقد ولدت له حينما اكتملت سنّها ونضجت أنوثتها ثمانية أطفال كان يشير إليهم في رسائله أشارات العطف المعهود والحنان المألوف ، ولكن يبدو أنهم لم يكن لهم تأثير بارز المعالم في حياته ، وقد توفيت زوجته في سنة ١٦٧٠ . وبعد أن خاض مارسيلاك نحرار الحرب في إيطاليا مارس حياة البلاط في الثلاثينات من القرن السابع عشر الحافلة بالمزائق والمحفوة بالأخطار ، وأخذت تظهر العناصر المتعارضة المكونة لشخصيته ، وتفسد عليه أمره وتقيم العقبات المعترضة في سبيله . فقد كان ممن يغلب عليهم الحياء والميل إلى التأمل والاستغراق في التفكير ، ومن ثم كان كثير التردد بطيء الفصل

في الأمور غير قادر على العمل الحاسم واتخاذ القرار النهائي فيما يعتزم من الخطط وينوي من التدبيرات ، ولكن حرصه على المصلحة الشخصية وطموحه وميله إلى الدس والتآمر جعله يتورط في معضلات ويقتحم أهوالاً ، فقد كان في نفسه جانب عاطفي وميل إلى الفتوة ، وكان هذا الجانب يجعله يناصر من يرى أنهم ضحايا الظلم وطرائد الاضطهاد ، وينحاز إلى صفوفهم في مواجهة أصحاب السلطان العريض والتفوذ القوي الذين لا يتصدى لعداوتهم وينصب لحربهم إلا من كان مدفوعاً بتلك الدوافع الدون كوشيتية التي تنم الخوف وتذهل النفوس عن الأخطار الراصدة والحن المتظرة . وهكذا كانت حياته حتى بلوغ الأربعين من عمره ، وكان بلاط الملك لويس الثالث عشر وكراً للسائس ومستراً للمؤامرات ، فقد كان هناك الملك الذي يعد من مزياء أنه عرف عجزه عن احتمال تبعات الحكم وتوجيه السياسة فألقى مقاليد الوزارة لخطير والسياسي البارع الكاردينال ريشيليه ، وكانت هناك الملكة آن المساوية زوجة الملك ووالدة ولي العهد المغلوبة على أمرها ، والتي كان يكرهها الكاردينال القدير ويتجنبها زوجها الملك المستضعف ، وقد استجاب الشاب الخيالي مارسيلاك لطبيعته فانحاز إلى صف الملكة وقدم لها الولاء في محنتها ، وكان حبه لوصيقتها المدموازيل هوتفور من البواعث التي وجهته هذا التوجيه ، وقد أشار في مذكراته إشارة عارضة إلى أن الملكة تخرج موقفها في إبان سنة ١٦٣٧ ونفذ صبرها إلى حد أنها طلبت منه أن يصحبها مع المدموازيل هوتفور إلى بروكسل تخلصاً من الإهانات المتوالية التي كانت تصيبها على يد الكاردينال الصارم الذي كان لا يرحم علواً ولا يصانع خصماً ، والذي جعل مصلحة الدولة وتقوية السيطرة الملكية فوق كل اعتبار ، ويعد مارسيلاك حسن الحظ لأن اشتراكه في أمثال هذه المؤامرات لم يسفر إلا عن

اعتقاله في الباستيل لمدة أسبوع أو أسبوعين تبعهما إبعاده إلى فورتيل - وهي إحدى قلاع الأمرة - وبعد أن أمضى بها عامين عاد واستأنف حياته في الجيش .

وفي سنة ١٦٤٢ مات الكاردينال ريشلييه ، وتبعه الملك في سنة ١٦٤٣ وتقلدت الملكة آن النمساوية الوصاية على العرش ، وأمل مارسلاك أن ذلك مما يساعد على تحسين أحواله وإقالة عبثائه ، ولكنه وجد أن تقدير الجميل الخالص أندر شيء في الحياة ، ولم يكن ذلك للمرة الأولى ولا للمرة الأخيرة ، فضلاً عن ذلك فإن الوزير الأول الجديد الذي خلف الكاردينال ريشلييه - وهو الكاردينال مازاران - كان أشد وطأة وأعظم خطراً من سابقه ، فقد كان دمث الأخلاق ناعم الملمس كثير المداينة مخاتلاً خداعاً ، وقد أغضبت سياسته النبلاء وأثارتهم ، وجعلتهم يتألبون عليه ، وينصيون لحربه ، وقد أدى ذلك إلى تلك الحرب الداخلية المعروفة في تاريخ فرنسا باسم حرب الفروند والتي وجد فيها الروائيون مجالاً خصباً لنحيالهم ، وكانت هذه الحرب آخر محاولة قامت بها الأرستقراطية القديمة لاستعادة نفوذها واسترداد مجدها .

وقد اشترك مارسلاك في هذه الحرب واكتوى بنيرانها وكان باعته على خوض لججها تقانيه في حب إحدى النساء ، ففي سنة ١٦٤٦ كانت دوقه دي لونجفيل شقيقة كوندé في السابعة بعد العشرين حيناً بدأ هذا الحب وكان مارسلاك في الثالثة بعد الثلاثين ، وكانت مثله حاقلة الرأس بأفكار الشرف والبطولة والمجد ، وكان حبه لها أعظم وأقوى حوادث الحب التي صادفته في حياته ، ومن أجلها أهدر في تلك الأيام العاصفة مصلحته الشخصية ولم يبال بالأخطار ، وقد أظهر شجاعة فائقة في المعركة التي دارت رحاها في باريس ، وجرح جرحاً بالغاً

كاد يذهب ببصره ، وقد انتهت الحرب بانتصار الملكية وهزيمة النبلاء ، وقد شجع هذا الانتصار الملكية المطلقة على الإمعان في سياستها التسلطية والتماهى في طغيانها ، مما أدى في النهاية إلى وقوع الثورة الفرنسية ونشيار النظام القديم برمته .

وقد ابتعد لارشفوكو بعد تلك الهزيمة عن ميدان السياسة ومجال الحياة العامة ، وكان قد ورث لقب الدوقية بعد وفاة والده في سنة ١٦٥٠ ، ووجد نفسه وهو في سن الأربعين على شفا الإفلاس فقد نسفت ضيعته في فريتيل حتى لم يبق بها جدار قائم ، واعتلت صحته ، وغدرت به المرأة التي ضحى بكل شيء من أجلها ، وسدت في وجهه سبل الظهور في الحياة العامة ونيل المجد والظفر بالشهرة وبلوغ المكانة العالية وقد علمته تجارب الحياة أن المجد الحربي إحدى الأباطيل ، وأن الحياة السياسية حلبة يستبق فيها الوصوليون وطلاب المنافع الذاتية والمآرب الشخصية ، وأن التدين لون من ألوان الرياء أو ضرب من ضروب الفرار من مواجهة الحياة وأن حب النساء عش وخداع أو كما قال المتنبي .

إذا غدرت حسناء وقت بعهدا

فن عهدا ألا ينوم لها عهد

وأن الدوافع الكامنة وراء معظم سلوك الإنسان هي الغرور أو محض الكسل والبلادة .

ولكن ما شأن الصداقة والود الصافي الخالي من المصلحة والبرئ من الغايات والولاء والوفاء ؟ لقد علم وهو يعاني الأزمات النفسية وتجول في نفسه الخواطر السود أن الدنيا لم تخل من القلوب الرحيمة وأهل الحفاظ والوفاء ، فحينما كانت حياته العملية قد طويت صفحتها ولاذ بضيعة الحرية لتهلأ نفسه المكروبة ويعالج آلامه وأسقامه لقي العطف الخالص والوفاء النادر من حيث لا يحتسب ، فقد كان المدعو

جورجيل - وهو واحد من مرؤسيه السابقين - قد جمع ثروة ورغدت أحواله ، وكان حريصاً على أن يظهر وفاءه وجميل تقديره لرئيسه السابق ، وقد بذل له من المساعدة وقدم له من النصيحة ما لطف من مراة عزله وأشاع الضوء في ظلمته ، وظل صديقاً وفياً وأخاً مخلصاً لارشفوكو خلال أيام محنته وتواريه عن الأنظار ، وفي خلال تلك الفترة كتب لارشفوكو مذكراته التي دافع بها عن نفسه وبرر مسلكه شأن الكثيرين من الأشراف الذين اشتركوا في حرب القرونند ، ومهما يكن في أمثال هذه المذكرات من عيوب فإنها تحوى ذخيرة عظيمة القيمة للذين يؤرخون لهذه الفترة .

وفي سنة ١٦٥٩ عمل على العودة إلى باريس ، وأصبح من مرتادى صالون مدام دي سابلين ، ولم يكن لصالونها اتجاهات سياسية ، وكانت المسائل النفسية واللغوية وأساليب الكتابة الواضحة السهلة الرشيقة التعبير الأنيفة العبارة هي ما يشغل رواد صالونها وتدور حوله المناقشات الشائقة والأحاديث المهذبة الطلية ، وقد وجد لارشفوكو في هذا الصالون طلبته ومكانه المناسب ، وقد كان بطبيعته دائم الملاحظة كثير التفكير في السلوك الإنساني ومتأملاً هادئاً لمأساة الحياة الإنسانية وملهاًها وقد قضى نحو عشرين عاماً في جهود محمومة لم يحقق فيها أملاً ولم ينته إلى غاية وأخفق في مجال السياسة وميدان الشهرة الحربية وأخذ يطلب المجد ويلتمس المكانة في مجال الأدب وميدان الكتابة .

وقد كان للصالونات تأثير محمود في تهذيب اللغة الفرنسية والسمو بالأدب الفرنسي ، وكثير من الكتاب البارزين تخرجوا من هذه الصالونات وتلقوا فيها الدروس التي أجبت عليهم في صقل أذواقهم وإرهاق حسهم وتحويلهم اللبابة في تناول المسائل

النفسية وحسن التأق في الحديث عن المشكلات الاجتماعية والبراعة في كشف الدوافع الخفية مع تجنب الإملال والحامسة المصطنعة والتعصب الضيق ، ولا نزاع في أنه كان هناك شيء من الميل إلى الحذقة والتكلف ، ولكن لا نزاع في أن هذه الصالونات ساعدت على إنماء مواهب أمثال لارشفوكو وبسكال وكورني وغيرهم من كبار الكتاب والشعراء والمفكرين وبطبيعة الحال كان رواد هذه الصالونات ممن يستعذبون الأحاديث الشائقة ويستطيون مجالسة أصحاب القرائح الصافية والذوق السليم ، وفرق بين الأحاديث الطلية الممتعة والمناقشات الحادة الحامية والمجادلات المنطقية والبحوث الفقهية ولذلك كان رواد هذه الصالونات يتعمدون إغفال بعض الموضوعات ويعنون بموضوعات أخرى ، فالموضوعات التي تثير الجدل وتدعو إلى الخلاف مثل الموضوعات السياسية والموضوعات الدينية كانوا يتحاشونها أو يبرون بها من الكرام ، وكذلك كان لا يحسن أن يتناول الإنسان موضوعاً من الموضوعات التي تحتاج إلى نوع من أنواع التخصص لأن المتخصص في إحدى الموضوعات قد يدفعه تخصصه أو تعصبه لموضوعه إلى إلقاء محاضرة ممتلئة بالمصطلحات الفنية التي يجهلها أكثر المستمعين مما يجعل حديثه مملاً ثقيلاً ، وكذلك كان من الأمور المكروهة الحديث عن النفس لأن كثرة تحدث الإنسان عن نفسه تتضمن إلى حد ما الاستهانة بغيره وجعل نفسه محور الأهمية ولذلك قالوا : إن الثقيل الممل هو الذي يصير على أن يتحدث عن نفسه في الوقت الذي تريد أنت أن تحدثه عن نفسك ، ولذلك كان رواد الصالونات يتناولون الموضوعات العامة ، وقد ساعد هذا الاتجاه على ظهور أدب الحكم السائرة والكلمات الجامعة التي تكشف لك أسرار النفس الإنسانية والسلوك الإنساني

في عبارات أنيقة موجزة وجمل بديعة البناء متخيرة
الألفاظ يسهل بقاؤها في الذاكرة وجريانها على
اللسنة ، وكان رواد الصالونات يشتركون في صقل
هذه الجمل الجامعة بتقديم النقداً القيمة والنصائح
النافعة .

وحكم لارشفوكو وإن كانت قد تضمنت خلاصة
تجاربه ومشاهداته فإنها كذلك من الثمرات الناضجة
لأدب الصالونات الذي ذاع في عصره ، وقد رأى
لارشفوكو بوضوح أكاذيب المجتمع الفرنسي الذي
عاصره وما فيه من زيف وغرور وخداع ونفاق
وما قام على ذلك الأساس الواهن من فضائل كاذبة
منحولة ، وعرف أن أهل دينه لا يسترشدون في
حياتهم بغير السعي وراء مصالحهم الخاصة ومطامعهم
ولبائاتهم . وأدرك أن الدين الرسمي الذي يرتدى ثوبه
بعض الناس لا يمنعهم من ارتكاب الموبقات وإتيان
الكبائر ، وقد رسم لنا حياة معاصريه في ظلال سود ،
وقد استخلص أن ذلك أن الأنانية هي المحرك الوحيد
للأعمال الإنسانية ، وهذه هي الفكرة الرئيسية في
كلماته ونظراته ، فالإنسان في رأى لارشفوكو لا يجب
سوى نفسه ، وحتى في حبه للغير إنما يحب نفسه
ويؤثرها بالخير ، والأهواء كلها والنزعات والميول
البشرية ليست سوى مظاهر مختلفة لهذه الأثرة الغالبة
الطاغية ، وأنبأ العواطف وأسماها وأرقها وأصفها
تفسرها جميعاً - في رأى لارشفوكو - الأثرة
الإنسانية ، والشجاعة والجسارة والإقدام ليست في
نظره سوى مظهر من مظاهر الغرور والادعاء
والاستطالة ، والكرم والجود لون من ألوان الطموح ،
والتواضع ضرب من النفاق والرياء والمصانعة
والمداينة ، وكل حكمة من حكمه أو نظرة من نظراته
تكشف عن فكرته العامة وفلسفته الشاملة .

وبطبيعة الحال لم يقر النقاد لارشفوكو على صدق
هذه النظرات وسداد هذه الآراء ومطابقتها للواقع

في مختلف الأزمنة والأمكنة ، على أن لارشفوكو
نفسه أعلن في تقديمه لآرائه ونظراته أنه يتحدث
عن النفس الإنسانية في حالة التدهور والانحطاط ،
وأنها لا تنطبق على هؤلاء الذين تداركهم رحمة الله
وشملتهم عنايته وكرمه ، وقد يكون لارشفوكو قد
بالغ في عرض قصيته ، وأسرف في اتهام الإنسان
والإزراء بنبله وأريحيته إلى حد أنه في بعض الأحيان
يجعلنا ونحن نقرأ كلماته نحجل من أنفسنا ونشك في
إنسانيتنا ، وليس لأحد فائدة في تشويه الفضائل
الإنسانية أو إنكارها إلا إذا كان من أصحاب
الطبائع المتكسفة الموكلين بالذم والتقص والهدم ،
والذين يجنون في ذلك شفاء لخزائهم وتعويضاً
 عما يشعرون به من نقص وضعة ، ولكن الكثير من
كلمات لارشفوكو بالرغم من أنها تنال من كرامة
البشر فإنها - مما يثير الأسف - لا تخلو من الحق ،
وقد يغالط الإنسان فيها نفسه ويكابر ويعارض ،
ولكنه إذا راض نفسه على قبول الحقائق واحتمال
مرارتها . يجد أن الرجل قد نظر نظرة نزيهة مجردة ،
ولم يحاول إخفاء الحقيقة ، بل عمل على جلائها
وإظهارها ، وإذا أطلنا النظر وأمعنا البحث في مسارب
نفسه كما تبدو لنا من خلال كلماته فإننا قد لانرى سوى
حبه للحق وحرصه على تقريره .

وأسلوب لارشفوكو قد في إيجازه الجامع المانع ،
وقد استغل أجمل استغلال قابلية اللغة الفرنسية
للتوريات البارعة والكلمات المرسلة ، ولم يفقه أحد
من الكتاب الفرنسيين في الدقة والإحكام ووفاء
الأسلوب بالغرض المنشود مع براعة الصياغة وأستاذية
الصناعة ، وهو في هذا الميدان المقرد العلم والسابق المحلى .
وحكم لارشفوكو ليست من قبيل السيرة الذاتية
فحسب وإنما هي مرآة تعكس في صفاها اتجاهات
عصره وأحواله ، بل ربما كانت أعم من ذلك فهي
تريثا الكثير من ملامح النفس الإنسانية ومختلف

الطبائع البشرية . وقد كان لارشفوكو لا يبقى يخفف
حدة بعض نظراتها تلطيفا لوقعها في النفوس .

وقد توفي لارشفوكو في ١٧ مارس سنة ١٦٨٠
بعد أن طبعت الحكم في حياته خمس مرات وكان في
كل مرة ينقحها ويصحح بعض عباراتها ويحذف منها
ويضيف إليها ويغير في نظامها .
وهذه مختارات من الحكم التي قدمها للطبع في
حياته : -

حب النفس هو أعظم المتملقين .

مهما قمنا بكشف مجاهل في نواحي حب النفس
فإن الكثير من نواحيه لا تزال مجهولة . حب النفس
يفوق في مكره أعظم الماكرين .

الهوى يجعل أعقل الناس حمقى ويمنح الحكمة
لأخف الناس . الحوادث العظيمة المحيطة التي تبهر
أبصار المشاهدين ويعرضها السياسيون على أنها ثمرة
الخطط العظيمة والتدبيرات الحكيمة ليست في الواقع
سوى ثمرة للأمزجة والأهواء ، والحرب بين أغسطس
وأنطوني الممزوجة لطموحهما إلى السيادة على العالم لم تكن
من المحتمل أكثر من تتيحة للمنافسة والغيرة .

الأهواء تنبذ العدالة وتعمل على تحقيق غاياتها ،
ولذلك من الخطر أن تتبعها ، ومن اللازم أن نعاملها
بحذر حتى حينما تبلو لنا معقولة إلى أقصى حد .

لا نفتأ الأهواء تتولد في القلب البشري وقهر
بعضها معناه ظهور أهواء غيرها .

وربما كان يعجب العالم النفسى يونج قول لارشفوكو
« الأهواء في الغالب تولد أضدادها فالبخل في بعض
الأوقات يولد الإسراف والإسراف يولد البخل ،
والإنسان في الأغلب قوى العزم بسبب ضعفه وشجاع
يباعث من جبنه » فهو يرى أن البخل في الظاهر
مسرف في الباطن وأن الضعيف الجبان في الظاهر
قوى وجريء في الباطن .

احترامنا لأنفسنا يجعلنا نستنكر نقد ذوقنا أكثر من
استنكارنا لنقد آرائنا . رحمة الأمراء في الأعم الأغلب
ليست سوى سياسة لاكتساب عطف الشعب ، وهذه
الرحمة التي يسميها الناس فضيلة تنشأ في بعض الأحيان
من الغرور ، وفي أحيان أخرى تنشأ من الكسل والبلادة ،
وفي أغلب الأحيان تنشأ من الخوف ، وفي معظم
الأوقات يكون باعثها هذه العوامل الثلاثة مجتمعة .
عندنا من القوة ما يكفي لاحتمال متاعب الغير .

ثبات جأش العاقل ليس سوى قدرته على كبت
الاهتياج في قلبه .

تنصر الفلسفة على مافى الماضى من شر وما فى
المستقبل من سوء ولكن الشر الحاضر يتغلب على
الفلسفة .

احتمال الخط الحسن يحتاج إلى فضائل أقوى من
الفضائل التي يحتاج إليها احتمال الخط السيئ . شيثان
لا نستطيع إطالة النظر إليهما الشمس والموت .

الغيرة عادلة ومعقولة إلى حد ما لأنها ترمى
إلى الاحتفاظ بشئ نملكه أو نظن أننا نملكه في حين
أن الحسد ضرب من الجنون يجعلنا لا نحتمل امتلاك
الغير لأي شئ .

الشر الذي تقره لا يجعلنا هدفاً للاضطهاد
ولا يعرضنا للعداوة مثل صفاتنا الحسنة ومزايانا التي
ندك بها .

فيما من القوة أكثر مما عندنا من الإرادة وحينما
نتصور الأشياء غير الممكن حدوثها نحاول أن نلتصم
لأنفسنا الأعذار .

لو كنا أبرياء من العيوب لما وجدنا سروراً جماً
في الاطلاع على عيوب الغير .

لو خلونا من الكبرياء لما اعترضنا على كبرياء
الغير .

جميع الناس لهم نصيبهم المتساوى من الكبرياء والفرق الوحيد في طرائق إظهارها ووسائله .

المصلحة الذاتية تتحدث بجميع اللغات ، وتلعب كل الأدوار ، حتى دور البراعة من المصلحة الذاتية المصلحة الذاتية تعمى أبصار بعض الناس وتكشف عن بصر بعض الناس . الذين يشغلون بصغائر الأمور في العادة يصبحون عاجزين عن كبارها .

تغير حالاتنا النفسية أعجب من تغير الحظ .

لسنا سعداء أو غير سعداء بقدر ما نظن .

لا شيء أدعى إلى انتقاص ما نستشعره من الاقتناع بأنفسنا والرضا عنها من أننا نرفض في وقت ما ما كنا نقبله ونقره في وقت آخر .

مهما كانت عظمة المواهب التي تسبغها الطبيعة على الأبطال فإنه لا بد من مساعدة الحظ ليستكملوا أسباب البطولة .

الصراحة هي أن يفتح الإنسان مغاليت قلبه ، ولا نراها إلا في القليلين ، وما نراه في العادة هو نوع من الرياء المصطنع لكسب ثقة الغير .

الحظ يحول كل شيء إلى مصلحة الذين يصادفهم .

تتوقف سعادة الناس أو شقاؤهم على مزاجهم أكثر مما تتوقف على الحظ .

الحب كالنيران لا يمكن أن يعيش بدون حركة مستمرة ، وتنتهى حياته حينما يتوقف عن الأمل أو الخوف .

الحب الصادق كآشباح الأرواح يتحدث عنها الناس ولكن الذين رأوها قليلون . إذا حكنا على الحب بمعظم آثاره الظاهرة فإنه يبدو لنا أشبه بالعداوة منه بالصدقة . قد نجد نساء ليس هن حوادث حب ولكن ينذر أن نجد نساء هن حادث حب واحد . حب العدالة عند أغلب الناس مجرد الخوف من معاناة الجور والظلم .

الصمت أسلم سياسة إذا لم تكن وثقاً من نفسك .

الذي يجعلنا غير ثابتين في صداقاتنا هو أنه من الصعب معرفة صفات الروح ولكن من السهل معرفة صفات العقل .

الشك في الأصدقاء أبعث على الحجل من الانخداع .

سوء الظن من ناحيتنا يور الخداع من الآخرين .

لولا خداع الناس بعضهم بعضاً لما استطاعوا البقاء في المجتمع .

يشكو كل إنسان من ذاكرته ولكن ليس هناك من يشكو حكمه على الأشياء . في الحياة اليومية نحب لعيوبنا أكثر مما نحب لصفاتنا الحسنة .

يؤول العجائز بتقديم النصائح لأنهم عاجزون عن تقديم القدوة السيئة . معيار المزية الباهرة هو أن نرى هؤلاء الذين يضمرون لها الحسد لا يجدون بدا من الشناء عليها .

يتحدث كل إنسان عن طيبة قلبه ولكن لا يجترئ إنسان على أن يمتدح عقله .

القلب يغلب العقل على أمره .

ليس كل من استطاع أن يفهم عقله بمستطاع أن يفهم قلبه .

لكي نعرف الأشياء معرفة وافية علينا أن نعرفها في تفاصيلها ، ولكن لما كانت التفاصيل غير محدودة لذلك تظل معرفتنا بالأشياء على الدوام سطحية وناقصة لا شيء نبذله في صفاء مثل التضحية .

كلما زاد حب الإنسان لحبيته ازداد اقتراباً من كراهتها .

من السهل أن نخدع أنفسنا دون أن نلاحظ ذلك كما أنه من الصعب أن نخدع غيرنا دون أن يلحظوا .

إذا تغلبنا على أهوائنا فالأغلب أن يكون ذلك من ضعفها لا من قوتنا .

المكر والخيانة مصدرهما العجز وقلة الكفاية .

الطريق الأكيد لكي نُخدع هو أن نظن أنفسنا
أوسع حيلة وأكثر مكرًا من الآخرين .

الضعف هو النقص الوحيد الذي لا نستطيع علاجه
آية ذوى العقول الكبيرة الراجحة هي أنهم يقولون
ما يريدون في ألفاظ قليلة ، أما أصحاب العقول الضئيلة
فإنهم يستعملون ألفاظاً كثيرة ، ولكنهم لا يقولون
شيئاً . في الأغلب نمدح لنمدح .

كفايتنا تكسبنا احترام الرجال الصادقين ، أما
الحظ فإنه يكسبنا احترام الشعب .

يجب ألا يكون للرجال العظماء عيوب عظيمة
من الأسباب التي تجعل حديث هدد جد قليل من
الناس ممتعا ومعقولا أنه يكاد كل إنسان أن يفكر فيما
يريد أن يقوله لافي أن يجيب إجابة واضحة عما يقال له
وأكثر الناس حذقا وأدبا يظنون أنه يكفي أن يظهروا
بمظهر المصغى في حين أنك تستطيع أن تلمح في عيونهم
واطراد تفكيرهم أنهم جد بعيدين عما نقول وانهم
حريصون على العودة إلى ما يريدون قوله ، ويجب
— على عكس ذلك — أن يفكروا في أن مثل هذا
الاهتمام الشديد بأن يدخلوا السرور على نفوسهم من
الطرق السيئة في إمتناع الغير واستمالته إلى الاقتناع ، وأن
حسن الإصغاء والإجابة الصحيحة من أجل الصفات
التي يتحلى بها الإنسان في الحديث .

نحن نكره المدح ، ولا نمدح إنساناً إلا بدافع
المصلحة الشخصية ، والمدح صورة مسترة مأكرة
رقيقة من صور الملق ترضى المادح والممدوح
بطريقتين مختلفتين ، فالممدوح يقبله بوصفه الجزاء
المناسب لمزيتة والمادح يقدمه ليلفت النظر إلى عدالة
أحكامه وحسن تمييزه .

قليل من الناس أوتوا الحكمة التي تجعلهم يفضلون
النقد النافع على ذلك النوع من المدح الذي يضر بهم
ويذهب بريحتهم .

بعض النقادات يمكن أن تكون مدائح وبعض
المدائح يمكن أن تكون اقتراعات . رفضنا المدح مغناه
الرغبة في مضاعفته .

إذا كنا لم نتملق أنفسنا فإن تملق الغير لنا لن يضرنا .
الطبيعة تمنح الموهبة والمصادفة هي التي تظهرها .
التملق عملة زائفة يروجها غرورنا .

ليس يكفي أن يكون لنا صفات عظيمة فإن علينا
أن نعرف كيف نسوسها .

مهما كان العمل باهراً فإنه لا يعد عظيماً إلا إذا
كان وراءه غرض عظيم .

أسهل لنا أن نبدو جديرين بالمراكز التي لا نشغلها
من أن نكون جديرين بالمركز الذي نشغله .

الكسل والجبن يحملاننا على مراعاة الواجب ولكن
فضيلتنا تظهر من وراء ذلك بالثناء .

ليس الندم أسفاً على الشر الذي اقترعناه بمقدار
ما هو خوف من الشر الذي قد يصيبنا من جرائه .

إننا لا نحقر ذوى العيوب وإنما نحقر هؤلاء
الذين ليست لهم فضيلة واحدة .

رغبتنا في أن نبدو بارعين ألباء تمنعنا في الغالب
من أن نكون كذلك .

الرجل الذي يظن أنه يستطيع أن يكتفى بنفسه
ويستغنى عن الناس جميعاً يخطئ خطأً كبيراً ، ولكن
الرجل الذي يظن أن الآخرين لا يمكن أن يستغنوا
عنه يرتكب خطأً أكبر .

الرجل الفاضل حقاً لا يدعى التفوق في أي شيء .

النفاق هو الضريرة التي تقدمها الرذيلة للفضيلة .
 سيطرة النساء اللواتي تحبنا علينا أعظم من سيطرتنا
 على أنفسنا .
 بعض الأشرار يكونون أقل خطراً لو خلت
 نفوسهم من الخير قاطبة .
 قيمة الإنسان كالفأكة لها أوانها .
 تحب دائماً هؤلاء الذين يعجبون بنا ولكننا لا نحب
 دائماً الذين نعجب بهم .
 إننا نجد بعيدين عن معرفه كل ما نريده .
 من الصعب أن نحب الذين لا نحترمهم ولكن
 لا يقل عن ذلك صعوبة حبنا هؤلاء الذين نحترمهم
 أكثر من احترامنا لأنفسنا .
 كثير من الناس يحرقون المال ولكن الذين
 يعرفون كيف ينفقونه قليلون .
 الضعفاء لا يمكن أن يكونوا مخلصين .
 بعض الناس يفتقدون أكثر مما يحزن عليهم
 حيناً يموتون، وبعضهم يحزن عليهم أكثر مما يفتقدون .
 في العادة تمدح بلا تحفظ هؤلاء الذين يعجبون بنا .
 الغيرة تولد مع الحب ولكنها لا تموت معه دائماً .
 الشيء الوحيد الذي يجب أن يدهشنا هو أننا
 لا نزال قابليين للدهشة .
 الغرور قد لا يقلب الفضائل ولكنه يهزها من
 أساسها .
 لو عرف الناس الدوافع الكامنة وراء أنبل أعمالنا
 لتحجلنا منها .
 المرأة الصالحة كنز مخفي يحسن من يكشفه صنماً
 إذا لم يفخر به .
 معظم الأصدقاء يجعلوننا نتمت الصداقة وأكثر
 الأتقياء يجعلوننا نتمت التقوى .
 المصادفة والهوى هما المسيطران في الدنيا .

معرفة الإنسانية بوجه عام أيسر من معرفة إنسان
 بعينه .
 لا تقدر قيمة الإنسان بصفاته العظيمة وإنما بطريقة
 انتفاعه بهذه الصفات .
 لو أحسنا فهم ما نريد لحرصنا على طلب أشياء
 قليلة .
 آراء أعدائنا فينا أقرب إلى الحق من آرائنا في
 أنفسنا .
 الحب الصادق نادر إلا أن الصداقة الحققة أندر .
 لا يستطيع الخيال أن يبتكر متناقضات كثيرة
 متنوعة كالمتناقضات التي أودعها الطبيعة قلوب
 البشر .
 عقولنا أكسل من جسامتنا .
 كثيراً ما يقودنا الحب إلى الطموح ولكن ينادر
 أن نعود من الطموح إلى الحب .
 أعظم براعة في أقل الناس نصيباً من البراعة هي
 معرفته كيف يخضع لتوجيه الغير .
 لا يطول أمد الخصومات إذا كان الخطأ من
 جانب واحد ليس غير .
 الشباب بلا جمال لا يجدى فتىلاً وكذلك الجمال
 بغير شباب .
 الذي يعيش بدون حماقة ليس من الحكمة بحيث
 يظن .
 كلما كبرت سننا ازدادنا حماقة وازدادنا حكمة .
 الإساءة إلى معظم الناس ليست خطراً مثل الإسراف
 في الإحسان إليهم .
 ما يبدو لنا كرمًا في الأغلب هو طموح متكرر
 يحترق الفائدة الصغيرة ليظفر بالمنفعة الكبيرة .
 التواضع في الأغلب نوع من الخضوع للمصطنع
 نستخدمه ليحل محل الغيرة ومن الحيل التي تتخذها

الكبرياء أن تخفضنا لترفعنا ، والكبرياء الحققة تنقل
في صور مختلفة ولا تحسن التنكر وتجيد مثلما تستر
وتتخفى في صورة التواضع .

لم يبلغ إنسان من الذكاء المبلغ الذى يمكنه من أن
يعرف كل ما يواقع من الشر .
العاقل يؤثر ألا ينزل إلى الميدان على أن يحارب
وينتصر .

البعث يطفى اللواعج الضعيفة ويزيد اللواعج
القوية اشتعالا مثل الريح التى تطفى الشمعة وتلهب
الحريق .
البساطة المتكلفة دجل مهذب .

عرفان معظم الناس للجميل ليس سوى رغبة خفية
فى تلقى منافع أعظم . إذا كان هناك قوم لم تظهر لنا قط
مخافتهم فما ذاك إلا لأننا لم نجد فى البحث عنها .

السرور العظيم الذى نستشعره فى الحديث عن
أنفسنا يجب أن يحذرنا من أن الدين يستمعون إلينا
لا يشاركونا فى هذا الشعور .

إننا أقرب إلى أن نحب الذين يكرهونا منا إلى
حب هؤلاء الذين يحبونا أكثر مما نريد .

الذى يمتعنا من اطلاع أصدقائنا على دخائل
قلوبنا ليس هو عدم ثقتنا بهم ، وإنما هو علم
اطمئناننا إلى نفوسنا .

نعلم العلم كله أنه من فساد الذوق أن نتحدث
عن زوجاتنا ، ولكننا لانحسن معرفة ، إن من فساد
الذوق أن نتحدث عن أنفسنا .

أعظم أخطاء النقد ليست التقصير عن بلوغ الغرض
وإنما مجاوزته إلى حد بعيد .

لاشئ أندر من طيبة النفس الحققة ، وأكثر الذين
يظنون أنهم طيبو النفس ضعفاء لينوال العريكة .

العقلاء فى رأينا هم الذين يوافقونا على آرائنا .

فى المصائب التى تنزل بأصدقائنا شئ لا يسوءنا
كل الإساءة .

كيف نؤمل أن يصون الغير سرنا إذا كنا نحن
لم نحفظ به .

أعقل الناس قد يكونون كذلك فى المسائل التى
لا تعينهم أو المسائل العادية ، ولكنهم يتندر أن يكونوا
كذلك فى أخطر أمورهم .

وهذه الحكم السابقة قدمها لارشفوكو للطبع فى
أثناء حياته ، ومن الحكم التى طبع بعد مماته قوله :
بوصفنا من أبناء الفناء نخشى كل شئ ولكننا
نطلب كل شئ كأننا خالدون .

يبدو كأن الشيطان قد تعمد وضع الكسل على
تخوم الكثير من الفضائل . ما يجعلنا ميالين إلى تصديق
أن غيرنا من الناس فيهم عيوب هو سهولة تصديقنا
لما يرضى رغباتنا .

شفاء الغيرة هو المعرفة الأكيدة لما كنا نخشاه لأن
ذلك يضع حداً لحياتنا أو لحبنا ، وهو علاج قاس
ولكنه أرفق بنا من الشك وسوء الظن .

حينما يخفى الناس عنا الحق يجب أن لا يسوءنا
ذلك لأننا فى الأغلب نخفى الحق عن نفوسنا .

لما كان أسعد الناس هو الذى يقنع بالقليل فإن
العظماء وذوى الطموح هم أشقى الناس من هذه الناحية
لأنهم فى حاجة إلى أشياء لا تحصى قبل أن يظفروا
بالسعادة .

نسرع فى انتقاد أخطاء غيرنا ولكننا بطيئون فى
الانتفاع بهذه الأخطاء فى إصلاح أخطائنا .
المكربديل حقيير من الحكمة .

كثير من الأشياء تمدح أو تذم لأن مدحها أو
ذمها من الأمور الشائعة .

العمل الجسدى يحرقنا من المتاعب العقلية وهذا
ما يجعل الفقراء سعداء .

الحكمة للنفس نظير الصحة للجسم .

القليل يكفى العاقل ليكون سعيداً ولكن لا شيء
يكفى الأحمق ولهذا نرى أكثر الناس أشقياء .

الصديق الحق هو أئمن ما نملك وهو آخر ما نفكر
في الحصول عليه .

لا يعرف الحب عيوب حبيبته إلا بعد أن تذهب
نشوة الحب .

الحب والحزم لا يتفقان ، وكلما قوى الحب ضعف
الحزم .

دراسة الناس أجل شأناً من دراسة الكتب .

الرجل الذى يكره كل إنسان أشقى من الرجل
الذى لا يحبه إنسان .

وقد رأى لارشفوكو فى أثناء حياته أن يحذف
بعض الحكم من الحكم التى سبق أن قدمها للطبع ،
ومن هذه الحكم التى حذفها قوله : -

كل منا يجد فى الغير نفس العيوب التى يجدها الغير
فيه .

حينما يعجزك أن تجد الهدوء فى نفسك فمن العبث
أن تلتصقه فى أى مكان آخر .

يكره الناس الظلم لأنهم لا يستطيعونه وإنما خشية
الضرر الذى يلحق بهم .

المواهب الإنسانية كالأشجار لكل منها خصائصه
والفاكهة الخاصة به .

إذا كنا نسلم بنقائصنا فما ذاك إلا عن طريق الغرور
الثقة بالنفس كامنة فى أساس معظم ثقتنا بالغير .

ونقف من حكمه المختارة عند هذا الحد ، والقارئ
قمين أن يتبين من معارضة الكثير من هذه الحكم

بحوادث حياة لارشفوكو أنها مستخلصة من تجاربه
ومشاهداته ، وأنه كتبها لا ليكسب مالا أو ينال جاهاً ،
أو ليرضى أحداً من الناس ، وإنما كتبها ليسرى عن

نفسه ، ويخفف من أشجانه وأحزانه لما أصابه من
الغدر والحياة وقلة الوفاء ، وربما كان من أحكم
أقواله وأعظم حكمه قوله « معرفة الإنسانية بوجه عام
أسر من معرفة إنسان بعينه » وقد رأى هو أن يضرب فى
تبه مجاهل نفسه ومغيبات ضميره غير عابئ بشيء
سوى لإرضاء نفسه فيما يبدو لنا ، وقد وصفه صاحبه
الكاردينال دى ريتز كاتب المذكرات المشهورة فى
تاريخ الأدب الفرنسى وذلك فى إحدى الصور الأدبية
التي كانت ذائعة فى عصرها ، ونجى بي بعض فقرات
من هذه الصورة ، منها قوله عنه « كان هناك على الدوام
شيء غير فيما يتعلق بكل شيء له صلة بالسيد دى
لارشفوكو ، فهو من بواكير أيامه قد أصر على
الانغماس فى اللسائس سواء فى حالة عدم اهتمامه
بصغيرات الأمور وهى من الصفات التى لم تكن
تنقصه أو فى حالة عدم إدراكه للأمور العظيمة وهى
لم تكن من صفاته البارزة ، وهو لم يكن قادراً
على القيام بعمل جدى ، ولست أدري لم كان ذلك
كذلك ، لأن فيه صفات لو توفرت فى أى إنسان
آخر لقام بما أعياه النهوض به ، وهو تنقصه سعة
الأفق ولا يستطيع أن ينظر نظرة عامة شاملة إلى ما فى
داخل حدوده ، ولكن حسن إدراكه مع دماثة خلقه
ورقة نفسه مع قلوته على الإقناع وحسن تصرفه
كان يجب أن تعوض ما ينقصه من نفاذ الفكر أكثر
 مما نرى ، ولقد كان دائماً خائر العزم ولست أدري
سبب ذلك ، لأن ذلك فى حالته لا يمكن أن يكون
ناشئاً من قوة الخيال لأن خياله ليس على شيء من
القوة ، ولا يمكن أن أعزوه كذلك إلى عقم حكمه
على الأشياء لأنه وإن كان لا يبرز حينما يحين وقت
العمل فإنه مع ذلك على جانب كبير من حسن
الإدراك ، وموجز القول أن آثار ضعف عزيمته
يمكن أن نراها ولو أننا لا نعرف سببها ، ويسرسل
الكاردينال فى وصفه قائلاً « لم يكن قط جندياً حقيقياً

بالرغم من شجاعته المتناهية ولم يحاول أن يكون من رجال البلاط الناجحين يرغم نيته الحسنة في هذا السبيل ولم يحسن أن يكون من رجال الأحزاب يرغم انغماسه طوال حياته في الخصومات الحزبية .
وقد رأى لارشفوكو أن يرد لصاحبه تحيته فوصفه في إحدى صوره الأدبية وصفاً ربما فاق في قسوته وصفه له ، وتناول نفسه في إحدى تلك الصور ، قال في مطلع تلك الصور « إلى رجل ربعة متناسب الأعضاء حسن البنيان ولون بشرقي يميل إلى السمرة ولكنه حسن التناسق وجهتي شماء عريضة بصورة معقولة ، وعيناي سوداوان وصغيرتان غائرتان وحاجبای سوداوان كثتان لكنهما حسناً الشكل ، ولست أدري ماذا أقول عن أنفي لأنه ليس مفرطاً ولا معقوفاً ولا ضخماً ولا مستدقاً — وعلى الأقل لا أظنه كذلك ، وكل ما أعرفه عنه أنه أقرب إلى الكبير منه إلى الصغير وأن في انحداره قليلاً من

الانخفاض ، ولي قم واسع وشفتي يغلب عليهما احمرار اللون وأسناني بيضاء منتظمة انتظاماً لا بأس به... ويمضي هكذا واصفاً لنا شكله الخارجي وصورته المادية ، ويتبع ذلك بوصف مزاجه وطبائعه وأخلاقه وسلوكه ولا يتردد في وصف نفسه بالذكاء ، وحسن الفهم وقوة الذاكرة ، وبلاغة اللسان ، وأنه يجيد النثر ويحسن النظم ، وأنه يحسن نقد ما يعرض عليه من النثر والشعر . ويقول لنا عن نفسه إنه لا يحنثي سوى أشياء قليلة وليس الموت منها ، وإنه شديد الولع بأصدقائه ويضع مصلحتهم فوق مصلحته ، وإن كان لا يسرف في إظهار حبه لهم ، وإنه شديد التأدب في حضرة النساء ولا يذكر أنه نطق مرة بكلمة تحدث لمن شيئاً من الحيرة والارتباك .
وأرجع أن مأثور كلماته ، ولوامع حكمه ، أدل على شخصيته ومزاجه وطرائق تفكيره وفلسفة حياته من وصفه لنفسه .



عجائب المخلوقات للقزويني

بقلم الدكتور عبد الحليم منتصر

مدير جامعة الكويت

القزويني

اليابس - وما عليها من جاد ونبات وحيوان . ورتب
كلا من الحيوانات والنبات على حروف المعجم .
٢ - آثار البلاد وأخبار العباد : في التاريخ ،
ابتدأه بعد الديباجة بثلاث مقدمات :
الأولى في الحاجة الماسة إلى أحداث المدن
والقرى ، والثانية في خواص البلاد ، وقسمها إلى
فصلين :

الأول - في تأثير البلاد في السكان .

الثاني - في تأثير البلاد في النبات والحيوان .

الثالث - في أقاليم الأرض .

ثم أفاض بعد ذلك في أخبار الأمم الماضية
وتراجم كثير من الأولياء والعلماء والسلاطين والشعراء
والوزراء والكتاب وغيرهم .

٣ - خطط مصر .

٤ - الإرشاد في أخبار قزوين .

شغف بالفلك ، والطبيعة ، والنبات ، والحيوان
والجغولوجيا بنوع خاص . ويعتبر كتابه « عجائب
المخلوقات وغرائب الموجودات من أنفس مؤلفاته .
كان يوصي بادامة النظر في عجائب صنع الله ، ولاهراء

هو زكريا بن محمد بن محمود ، يصعد نسبه إلى
إلى الإمام مالك . ولد في قزوين (بين رشت وطهران)
سنة ٦٠٥ هـ - ١٢٠٨ م ، ورحل في شبابه إلى دمشق
وتعرف إلى ابن العربي ، ثم استقر في العراق فولى
قضاء واسط والحلة في خلافة المستعصم العباسي .
وكان في ذلك المنصب عندما سقطت بغداد في قبضة
المغول . وتوفي في السابع من المحرم سنة ٦٨٢ هـ -
١٢٨٣ .

وكان - إلى اشتغاله بالقضاء - معنياً بالتأليف
في الجغرافيا والتاريخ ، وقد عرف من كتبه فيهما :

١ - عجائب المخلوقات : تكلم فيه عن السماء
وما فيها - وهو علم الفلك - فوصف الكواكب
والأبراج وحركاتها وما يترتب على ذلك من فصول
السنه والشهور والأيام . وتكلم عن الأرض وما عليها -
وهو من قبيل التاريخ الطبيعي أو الجغرافيا الطبيعية -
فذكر أصل الأرض وطبيعتها ، وكرة الهواء وأصول
الرياح وأنواعها ، وكرة الماء وما فيها من البحار
والجزر والحيوانات العجيبة ، ثم كرة الأرض - أي

في أنه كان مستغرقاً بالنظر في آيات الله البينات في مصنوعاته ، وغرائب إبداعه في مبتدعاته ، مسترشداً بقوله تعالى : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بيناها وزيناها ، وما لها من فروج » . يقول : « وليس المراد من النظر ، قلب الخدقة نحوها ، فإن البهائم تشارك الإنسان فيه ، ومن لم ير من السماء إلا زرقها ومن الأرض إلا غربتها ، فهو مشارك للبهائم في ذلك وأدنى حالاً منها ، وأشد غفلة ، كما قال تعالى : « ولم قلوب لا يفقهون بها ، ولم أعين » إلى أن قال : « أولئك كالأنعام بل هم أضل . يقول والمراد من النظر التفكير في المعقولات ، والنظر في المحسوسات والبحث عن حكمها وتصاريفها ، لتظهر له حقائقها ، فإنها سبب اللذات الدنيوية ، والسعادات الأخروية . وكلما أمعن النظر فيها ، ازداد من الله تعالى ، هداية و يقينا ، ونوراً وتحقيقاً . والفكر في المعقولات لا يتأق إلا لمن له خبرة بالعلوم والرياضيات ، بعد تحسین الأخلاق وتهذيب النفس فعند ذلك تنفتح له عين البصيرة ، ويرى في كل شيء من العجب ما يعجز عن ادراك بعضها .

يقول أبو عبد الله ، لقد حصل لي بطريق السمع والبصر والفكر والنظر حكم عجيبة وخواص غريبة فأحييت أن أقيدها للثبث ، وكرهت الذهول عنها مخافة أن تفلت . وانه ليوصي قارئ كتابه بادئ ذي بدء ، بأنه إذا أراد أن يكون على ثقة مما في كتابه ، فليشمر للتجربة ، وليأكد أن تفر أو تمل إذا لم تصب في مرة أو مرتين ، فإن ذلك قد يكون لفقد شرط أو حدوث مانع . فإذا رأيت مغناطيساً لا يجذب الحديد ، فلا تنكر خاصيته ، واصرف عنايتك إلى البحث عن أحواله ، حتى يتضح لك أمره .

ولاشك أن القارئ لكتاب القزويني « عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات » إنما يملكه الإكبار

والإعجاب بدقة الملاحظة ، والبراعة في العرض ، والسلامة في الاستنتاج والاستقراء مما يؤيد رأى « روزنتال » في علماء المسلمين ، من أن أعظم نشاط فكري قام به العرب ، يبدو في حقل المعرفة التجريبية ضمن دائرة ملاحظاتهم واختباراتهم ، فإنهم كانوا يبدون نشاطاً واجتهاداً عجيبين ، حين يلاحظون ويمحصون وحين يجمعون ويرتبون ما تعلموه من التجربة ، أو أخلوه من الرواية ، وبصفتهم أصحاب ملاحظة دقيقة ، وبصفتهم مفكرين مبدعين ، فإنهم قد أتوا بأعمال رائعة في كثير من العلوم والرياضيات والفلك .

وقد قدم القزويني لكتابه بمقدمات أربع ، تعتبر دستوراً رائعاً لكل مشتغل بالعلم عامة وبالعلوم الطبيعية بصفة خاصة ، فضلاً عن الإشارة الجامعة فيها إلى موضوعات الكتاب . قال : « لننظر إلى الكواكب وكثرتها ، واختلاف ألوانها ، فإن بعضها يميل إلى الحمرة ، وبعضها يميل إلى البياض ، وبعضها إلى لون الرصاص ، ثم إلى سير الشمس وفلكها مدة سنة ، وطلوعها وغروبها كل يوم ، لاختلاف الليل والنهار ، ومعرفة الأوقات ، وتمييز وقت المعاش عن وقت الاستراحة ، ثم إلى جرم القمر ، وكيفية اكتسابه النور من الشمس ، لينوب عنها في الليل ، ثم إلى امتلائه وانحماقه ، ثم إلى كسوف الشمس وخسوف القمر ثم إلى ما بين السماء والأرض من الشهب والغيوم والرعود والصواعق والأمطار والثلوج والرياح المختلفة المهاب . ولنتأمل السحاب الكثيف المظلم ، كيف اجتمع في جو صاف ، لا كدورة فيه ، وكيف حمل الماء وكيف تتلاعب به الرياح وتسوقه وترسله قطرات متفاصلة ، لا تترك قطرة منها قطرة ، ليصيب وجه الأرض برفق ، فلو صب صباً لفسد الزرع ، بخلشه وجه الأرض . ثم إلى اختلاف الرياح ، فإن منها ما يسوق

السحب ، ومنها ما ينشرها ، ومنها ما يجمعها ،
ومنها ما يعصرها ، ومنها ما يقتلع الأشجار ، ومنها
ما يروى الزرع والثمار ، ومنها ما يحففها . ثم ننظر
إلى أنواع المعادن المودعة تحت الجبال ، منها ما ينطبع
كالذهب ، والفضة والنحاس والحديد ، والرصاص ،
ومنها ما لا ينطبع كالفيروز والياقوت ، والزمرد ،
وكيفية استخراجها وتنقيتها ، واتخاذ الحلى والآلات
والأدوات منها ، ثم إلى معادن الأرض ، كالنفط
والقير والكبريت ، وأنواع النبات وأصناف الفواكه ،
ثم ننظر إلى أصناف الحيوان وانقسامها إلى ما يطير
ويقوم ويمشي ، وانقسام الماشي إلى ما يمشي على
بطنه ، وما يمشي على رجليه ، وما يمشي على أربع ،
وإلى أشكالها وألوانها وصورها وأخلاقها وأفعالها
كالثمل والعنكبوت والنحل ، وكيف تبقى بيوتها ،
وتجمع غذاءها ، وادخارها القوت لوقت الشتاء ،
وحذقها في هندستها . يقول القزويني : إن من يشاهد
خلية النحل لتزداد حيرته عند ما يعلم أنه من عمل
النحل ، ومن حيث أن ذلك الحيوان الضعيف قد
صنع هذه المسدسات المتساوية الأضلاع ، التي عجز
عن مثلها المهندس الحاذق مع القرجار والمسطرة ،
ومن أين لها هذا الشمع الذي اتخذت منه بيوتها
المتساوية ، التي لا تخالف بعضها بعضاً ، كأنها
أفرغت في قالب واحد ، ومن أين لها هذا العسل
الذي أودعته فيها ذخيرة الشتاء ، وكيف عرفت أن
الشتاء يأتيها ، وأنها تفقد فيه الغذاء ، وكيف
اهتدت إلى تغذية خزانة العسل بغشاء رقيق ليكون
الشمع محيطاً بالعسل من جميع جوانبه ، فلا ينشقه
الهواء ولا يصيبه الفأر .

وجعل القزويني يتابع الدعوة إلى النظر في
الأرض وكيف كانت قراراً لصنوف المعادن والنبات
والحيوان ، وأحكام أطرافها بالجبال الشاخات :
تمنعها أن تميد ، وإلى إبداع أو شال المياه ليخرج

منها قليلاً قليلاً ، فتفجر منها العيون ، وتجري
منها الأنهار ، وإلى خلق اللؤلؤ في صدفة تحت الماء ،
وإلى انبات المرجان في صميم الصخر تحت الماء .

ويتحدث القزويني في المقدمة الثانية عن تقسيم
المخلوقات ، فيقول المخلوق ، كل ما هو غير الله
سبحانه وتعالى ، وهو إما أن يكون قائماً بالذات
أو قائماً بالغير ، والقائم بالذات ، إما أن يكون
متحيزاً أي يشغل جزءاً ، أو لم يكن ، فإن كان
متحيزاً فهو الجسم ، وإن لم يكن فهو الجوهر
الروحاني ، ثم يتكلم عن الإدراك للكلية والإدراك
للجزئية ، وعن الأعراض المحسوسة بالحواس
الخمس ، فالمحسوسات بالقوة الباصرة كالأضواء
والألوان ، وبالقوة السامعة كالأصوات والحروف ،
وبالقوة اللامسة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والثقل والخفة والصلابة واللين والخشونة والملاسة ،
وبالقوة الشامة للطيب والتن .

وشرح القزويني في مقدمته الثالثة لكتابه ما يقصده
بالغريب ، فقال هو كل أمر عجيب ، قليل الوقوع ،
مخالف لمألوف العادات ، ومعهود المشاهدات كعجرات
الأنبياء ، كانشقاق القمر ، وانفلاق البحر ، وانقلاب
العصا ثعباناً ، وكون النار برداً وسلاماً ، وإبراء الأكمه
والأبرص ، وإحياء الموتى ، ومنها الإصابة بالعين ، فإن
العائن إذا تعجب من شيء كان تعجبه مهلكاً للمتعجب
منه بخافية لنفسه لا يوقف عليها . ومنها اختصاص
بعض النفوس من الفطرة بأمر غريب ، لا يوجد
مثله لغيرها ، كما ذكر أن في الهند قوماً إذا اهتموا
بشيء اعتزلوا عن الناس ، وصرفوا همهم إلى ذلك
الشيء ، فيقع على وفق اهتمامهم . ومنها أمور سماوية
كانت قضايا شهب يستضيء الجو منها ، وسقوط جسم
ثقل من الجو أو سقوط ثلج أو برد في غير أوانه ،
ومنها صيرورة اليبس بحراً وصيرورة البحر ييبسا ،

أو وقوع خسف بناحية من الأرض وخروج ماء أسود منها ، ومنها الزلزلة أو ظهور نبت بأرض لا عهد للناس بوجوده هناك ، ومنها تولد حيوان غريب الشكل لم ير مثله .

وتحدث القزويني في المقدمة الرابعة عن تقسيم الموجودات ، فقال . إن كل موجود سوى الواحد سبحانه مخلوق . وأن إحصاء الموجودات غير ممكن ، ولكنها متقسمة إلى ما لا نعرف أصلها ، ولا يمكننا النظر فيها ، وإلى ما نعرف جملها ولا نعرف تفصيلها ، وهي متقسمة إلى ما لا يدرك بالبصر ، كالعرش ، والكرسي ، والملائكة ، والجن ، والشياطين وغيرها فمحال النظر فيها . وأما المدركات بالبصر ، كالسماوات والأرض . وما بينهما مشاهدة بكواكبها وشمسها وقمرها ودورانها ، والأرض مشاهدة بما فيها من جبالها وبحارها وأنهارها ومعادنها ونباتها وحيوانها . وما بين السماء والأرض وهواء الجو ، ملوك بغيومها وأمطارها وثلوجها وعودها وبروقها وصواعقها وشهبها وعواصف أرياحها ، يقول فهذه أجناس المشاهدات ، وكل جنس يتقسم إلى أنواع ، وكل نوع إلى أصناف وهكذا .

وقد قسم القزويني كتابه إلى مقالات ، كل مقالة تشمل عدة فصول . وقسم الكون إلى علوى وسفلى ، وإنما عني بالعلوى ، ما يتعلق بالسماء من كواكب وبروج ومدارات ومجرات والشمس والقمر ، وتحدث عن كواكب الزهرة والمريخ والمشتري وعطارد ، وزحل وعن كسوف الشمس وخسوف القمر ، قال عن القمر ، إن جرمه كثيف مظلم ، قابل للضيء إلا القليل منه ، على ما يرى في ظاهره ، فالوجه الذي يواجه الشمس مضيء أبداً ، وقال في خسوف القمر ، إن سببه توسط الأرض بينه وبين الشمس ، فيقع في ظل الأرض ، ويبقى على سواده الأصلي فيرى

منخفضاً ، وعلى الخسوف الكلي والخسوف الجزئي للقمر : وربط القزويني بين حركتي المد والجزر وبين تحركات القمر ، قال إذا صار في أفق من آفاق البحر ، أخذ ماؤه في المد مقبلاً مع القمر ، ولا يزال كذلك إلى أن يصير القمر في وسط السماء ذلك الموضع ، فإذا صار هناك انتهى المد منها ، فإذا انحط القمر من وسط سمائه جزر الماء ، ولا يزال كذلك راجعاً إلى أن يبلغ القمر مغربه ، فعند ذلك ينتهي الجزر منها ، فإذا زال القمر من مغرب ذلك الموضع ، ابتداء المد مرة ثانية .. وهكذا فيكون كل يوم وليلة بمقدار مسير القمر فيها ، في ذلك البحر مدان وجزران . كما ربط بين زيادة القمر ونقصانه وبين كثير من الظواهر والمظاهر عند الإنسان والحيوان والأسماك والحشرات والأشجار والفواكه والرياحين ، ويقول إن هذا الأمر ظاهر عند أهل الطب ، وإن ذاك معروف عند أهل الطب ، وإن ذاك معروف عند أهل الفلاحة .. وهكذا .

وقال عن المحسرة ، هي البياض الذي يوجد في السماء ، وأن العرب تسميها أم النجوم ، لاجتماع النجوم فيها ، ويقول إن المنجمين سموا عطارد منافقاً لكونه مع السعد سعداً ، ومع النحس نحساً ، وسموا الزهرة السعد الأصغر لأنها في السعادة دون المشتري ، وأضافوا إليها الطرب والسرور واللهو ، وعلل كسوف الشمس بأن القمر يكون حائلاً بين الشمس وبين أبصارنا ، لأن جرم القمر كمد فيحجب ما وراءه ، لأن الخطوط الموهومة الشعاعية التي تخرج من أبصارنا متصلة بالبصر على هيئة مخروط رأسه نقطة البصر وقاعدته المبصر ، فإذا وقع جرم القمر في وسط المخروط فتنكسف الشمس كلها ، وقد ينكسف بعضها إذا كان للقمر عرض ينحرف المخروط عن الشمس .

وتحدث عن أثر الشمس على الأحياء والإنسان والشجر والنبات ، والحركة اليومية للأزهار وأوراق

النبات ، وتابع القزويني حديثه عن الكواكب السبعة وذكر أبعادها وحجوم أجرامها ، ودورات أفلاكها وما إلى ذلك من معلومات لها قيمتها الفلكية ، وهو دائم الإشارة إلى أرسطو بطليموس الفلكي المشهور ، وتكلم عن الكواكب الثابتة ، وعن كوكبات الدب الأكبر ، والدب الأصغر والتنين وفيقائوس ، ولعوا والفلك ، والجاني ، والسلياق ، والدجاجة ، وذات الكرسي ، وسياوس ، ولحمس الأعنة ، والخور والحية والسهم والعقاب ، والدلفن ، وقطعة القوس ، والقوس الأعظم ، والمرأة المسلسلة ، والقوس الثام ، والمثلث ، والثور ، والأسد ، والعذراء ، والسرطان ، والتوأمن والعقرب والميزان ، والجدي ، والدلو ، والسحكة ، والقيطس ، والحبار ، وغيرها ، وعدد كواكب كل كوكبة وبين ما يتصل بها من اعتقادات وآراء .

وتكلم أبو عبد الله القزويني عن الزمان ، وعرفه بأنه مقدار حركة الفلك ، وهذا على رأى أرسطاطاليس وأصحابه ، وعند غيره مرور الأيام والليالي ، ويعرف اليوم بأنه الزمان الذي بين طلوع الفجر وغروب الشمس وأما الليل فهو الزمان الذي بين غروب الشمس وطلوع الفجر ، ومجموعهما أربع وعشرون ساعة ، لا تزيد ولا تنقص ، وكلما نقص من النهار زاد من الليل ، وكلما نقص من الليل زاد من النهار . يقول وأطول ما يكون النهار ، سبع عشر حزيران (يونية) ، فيكون النهار خمس عشرة ساعة ، والليل تسع ساعات ، وهو أقصر ما يكون ، ثم يأخذ النهار في النقصان والليل في الزيادة إلى ثامن عشر أيلول (سبتمبر) . وكذلك تحدث عن الأيام والشهور ، ثم انتقل إلى الكلام عن الفصول فقال عن الربيع ، يستوى الليل والنهار في الأقاليم وبعثد الزمان ويطيب الهواء ، ويهب النسيم ، وتذوب الثلوج ، ونسيل الأودية ، وتعد الأنهار ، وتنبع العيون وتتلأأ الزهور ويورق الشجر ، ويتفتح الثوار ، ويغضر وجه الأرض ، وتلد الضروع ، وتنتج الحيوانات

وطيب العيش لأهل الزمان ، وبمثل ذلك تحدث عن الصيف والخريف والشتاء .

وعند ما عالج القزويني الكائنات السفلية ، وهي وهي المتصلة بالأرض ، بدأ بتعريف العناصر ، وقال أنها أصل المولدات من نبات وحيوان ومعادن وتابع أرسطو وغيره في القول بأن العناصر أربعة ، وهي : النار والهواء والماء والتراب ، وقال أنها تنقلب بعضها إلى بعض . فالهواء يتقلب ماء ، كما يشاهد في القطرات المجمعة على سطح الاناء ، سببه أن الهواء المحيط بالكون يصير بارداً بسبب برودة الجمد فيصير ماء ، والماء يتقلب هواء كما يشاهد من البخارات الصاعدة بتأثير حرارة الشمس أو النار .

وتحدث القزويني عن النار والهواء والسحاب والرياح والأمطار ، فقال أن أصول الرياح أربعة وهي الشمال والجنوب والصبا والدبور ، قال وريح الشمال باردة ، لأنها آتية من منطقة لا تسامتها الشمس أصلاً بل ولا تقرب منها ، والجنوب حارة رطبة ، لأن هبوبها من ناحية خط الاستواء : والجو مفرط هناك لأن الشمس تسامتها في السنة مرتين ، والصبا قربية من الاعتدال ، وتكون مائلة إلى البرودة في أول النهار والدبور تهب والشمس مدبرة عنها فلا تسخنها تسخين الصبا ، كما تهب في آخر النهار ، وعرف الزويدة بأنها الريح التي تدور على نفسها شبه منارة .

وقال في تكوين السحاب ، أن الشمس إذا أشرقت على الماء ، حلت منه أجزاء لطيفة مائية تسمى بخاراً فإذا ارتفع البخار في الهواء حتى برد الزمهرير ، تداخلت أجزاءه في بعضها البعض وتكون السحاب . ثم تحدث عن الرعد والبرق ، والمالة وقوس قزح ، وعن البحر والمحيطات والجبال والأنهار والعيون والآبار . وقال عن البحار العظيمة ، أنها بمثابة خلجان من البحر الأعظم المحيط بجميع الأرض حتى أن المكشوف

من البوادي والجبال ، إنما هي بمثابة جزيرة صغيرة في بحر عظيم ، وبقية الأرض مطمورة في الماء . وقال عن نهر النيل ، ليس في الدنيا نهر مثله . بصب من الجنوب إلى الشمال ، ويعد في شدة الحر حين تنقص الأنهار كلها ، ويزيد بترتيب وينقص بترتيب ، وحدد طوله بمسيرة شهر في بلاد الإسلام ، وشهرين في بلاد النوبة ، وأربعة أشهر في الصحراء إلى ما خلف خط الاستواء .

يقول القزويني مفرقاً بين المطر ، والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع ، إذا كان الهواء دفيئاً وارتفع البخار في الغيوم ، وتراكمت منه السحب ، طبقات بعضها فوق بعض ، كما ترى في أيام الربيع والحريف كأنها جبال من قطن مندفوف فإذا عرض لها برد الزمهرير ، من فوق ، غلظ البخار ، وصار ماء ، وانضمت أجزاءها فصارت قطراً ، عرض لها الثقل فأخذت تهوى من أعلى السحاب ، وتلتئم القطرات الصغار بعضها إلى بعض ، إذا أخرجت من أسفلها قطراً كبيراً ، فإن عرض لها برد مفرط في طريقها ، جمدت ، وصارت برداً قبل أن تبلغ الأرض ، وإن لم تبلغ الأبحر إلى الهواء البارد ، فإن كانت كثيرة صارت ضباباً وأن كانت قليلة وتكاثفت ببرد الليل ، ولم تجمد نزلت طلاً ، وإن انجمدت نزلت صقيعاً ، يقول وإن كان البرد مفرطاً أججمده البخار في الغيم ، وكان ذلك ثلجاً ، لأن البرد يجمد الأجزاء المائية ، ويختلط بالأجزاء الهوائية وينزل برفق ولذلك لا يكون له وقع شديدة مثل ما للمطر والبرد .

ويعمل حدوث الرياح بتموج الهواء وتحركه ، وأن الأدخنة التي تصعد من الأرض بتأثير الشمس إذا وصلت إلى الطبقة الباردة ، إما أن ينكسر حرها ، وتقصد النزول فيتموج بها الهواء وتحديث الريح ،

وإن بقيت على حرارتها تصاعدت ثم ترددها الحركة الدورية إلى أسفل فيتموج بها الهواء وتحديث الريح ، يقول وربما يكون سبب الزوبعة التقاء ريحين مختلفي الهبوب ، فتمنع إحداهما الأخرى عن الهبوب . فتحدث بسبب ذلك ريح مستديرة تشبه منارة .

ويقول عن الهالة ، إنها تحدث من أجزاء صقيلة صغيرة ، تحدث في الجو ، وأحاطت بغيم رقيق لطيف ، لا يستمر ما وراءه ، وانعكس من الأجزاء الصقيلة ، شعاع البصر إلى القمر ، لأن ضوء البصر وغيره إذا وقع على الصقيل ينعكس إلى الجسم الذي يكون وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيئ منه إذا كانت جهته مخالفة لجهة المضيئ ، فيسرى ضوء القمر ولا يرى شكله ، لأن المرآة إذا كانت صغيرة لا يرى شكل المرئي فيها ، بل ضوءه ، فيؤدى كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر ، فترى دائرة مضيئة هي الهالة . وأما قوس قزح ، فإنما يكون إذا حدثت في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفاقة صافية من نزول مطر أو بخار ، وكانت الشمس قريبة من الأفق المقابل ، ووراء تلك الأجزاء جسم كثيف مثل جبل أو سحاب مظلم ، أو إذا استدبر الناظر الشمس ، ونظر إلى تلك الأجزاء صارت الشمس في خلاف جهة الناظر ، فانعكس شعاع البصر من تلك الأجزاء إلى الشمس لكونها صقيلة ، فالشمس دون الشكل ، فأدت ضوءاً ، لكونها أجزاء صغيرة فكل واحد يؤدي ضوء الشمس دون شكلها . وسبب استدارة القوس وقوع الأشياء مستديرة ، بحيث لو جعلنا مركز جسم الشمس قطب دائرة على محيط فللكها ، لكانت تلك الأجزاء مسامتة تلك الدائرة . وتختلف ألوان القوس ، فترى قسماً بعضها أحمر وبعضها أخضر ، وبعضها أرجواني ، وأغلب الأوقات لونها مركب من ثمانية ، وقد ترى فيها بعض الأوقات أصفر أيضاً .

وعرض القزويني للبحار ومياها وعجائبها ،
فتكلم عن البحر المحيط والبحر الأبيض وبحر الصين
وجزائره الكثيرة العجيبة ، منها جزيرة الراتج
ووصف أشجارها وورودها ناقلا عن محمد بن زكريا ،
وجزيرة راسني ، وجزيرة الوقواق وجزيرة البنان ،
وأطوران ، ومن عجائب هذه الجزائر طائر يسمى
خرشنة أكبر من الحمام ، وسمكة تزيد على ثلاثمائة
ذراع ، وسلاحف استدارة كل سلحفة عشرون
ذراعا ، وسمكة « الأطم » وجهها كوجه الخنزير ،
وسمكة تلد وترضع ، وأخرى كخلقة البقر تلد وترضع
ثم انتقل أبو عبد الله إلى بحر الزنج وقال هو بحر
الهند بعينه وجعل يعدد جزائره وعجائبه مثل سمكة
المنشار ، وسمكة البال وغيرها .

وتكلم عن الحيوانات المائية ، فقال منها ما ليس له
رئة منها ماله رئة ، وإن لكل حيوان أعضاء مشاكلة
لبدنه ومفاصل متناسبة لحركاته ، وجلود أصالحة لوقايته ،
فجعل أبدان حيوان الماء ، إما صدفية صلبة ، لا يعمل
فيها شيء الحاد ، أو فلولسية أو ما شاكلهما غطاء
ووقاية وجعل لبعضها أجنحة وأذنانا ، تسبح بها
في الماء ، كما يطير الطائر في الهواء ، وجعل بعضها
أكلا وبعضها مأكولا وجعل نسل المأكول أكثر
لبقاء أشخاصها ، ثم ذكر بعض حيوان الماء وعجائبه
وخواصه على ترتيب حروف المعجم ، واستشهد
بآراء الشيخ الرئيس الرازي وغيرها فذكر أرنب
البحر ، وألبس ، وإنسان الماء والبال والتمساح
والثنين والدلفين وقال انه حيوان مبارك ، إذا رآه
أصحاب المراكب استبشروا ، وذلك انه إذا رأى
غريقا في البحر ساقه نحو الساحل ، وربما دخل تحته
وحمله إلى الساحل ، والرعاد سمكة صغيرة مخدرة
جدا ، والدامور - سمكة مباركة ، يحبها البحريون ،
والصيادون ، والسرطان حيوان لأرأس له وعينه على

قفاه ، وفه على صدره وله ثمانية أرجل ولمكانه بابان
أحدهما إلى الماء ، والآخر إلى اليبس ، والسفنجور ،
قال ابن سينا انه ورل مائي يصطاد من نيل مصر ، وقال
غيره انه من نسل التمساح ، وذكر في خصائصه عجبا
والسلحفاة حيوان برى وبحرى وهو مانسميه الآن
برمائي قال قد تكون عظيمة جدا حتى يظنها أصحاب
المراكب جزيرة ، وفرس الماء وكلب الماء والقاطوس
والقطا والكوسج وغير ذلك كثير جدا من حيوانات
البحر وأسماءه .

ثم عاد أبو عبد الله إلى وصف الأرض ، وذكر
اختلاف آراء القدماء في هيئتها ، واستدارتها ودورانها
وعرض لآراء فيثاغورس في هذا الشأن ، ويقول
انها في فلكها مستوية الجذب من جميع الجهات ،
وكيف أن خط الاستواء يقسمها إلى نصفين ، أحدهما
شمالي والآخر جنوبي ، وقسم كلا منهما إلى أقاليم منه
المعمور وغير المعمور لفرط البرد مثلاً ، وقال ان
هذه الأقسام ليست طبيعية ولكنها وهمية وضعها
الملوك الأولون الذين طافوا بالربع المسكون من الأرض
ليعلم بها حدود البلدان مثل افريديون والاسكندر
وأردشير .

وتكلم عن الزلازل فقال ان سببها الأدخنة
والأنخرة التي إذا اجتمعت تحت وجه الأرض الصلب
لا يكون فيه منافذ ومسام ، فإذا قصدت البخارات
الصعود ، ولا تجد المنافذ والمسام ، نهز منها بقاع
الأرض وتضطرب كما يضطرب بدن المغموم ، عند
شدة الحمى ، وربما ينشق ظاهر الأرض ، ويخرج
من الشق تلك المواد المحتبسة دفعة واحدة .

وأسهب أبو عبد الله في ذكر فوائد الجبال ، وقال
انها رواسي وأوتاد ، وقال ان وجودها يحصر البحار
المرتفع من أغوار الأرض ، ويمنع الرياح أن تسوقها ،
إلى أن تبرد فينزل مطراً وتلجأ ، قال والجبال في

أجرامها مغارات وأهوية وأوعال وكهوف ، تقع على قللها الأمطار والثلوج ، وينصب إلى تلك المغارات والأوشال ، وتبقى فيها غزوة ، وتخرج من أسافلها من منافذ ضيقة هي العيون ، تسيح منها العيون على وجه الأرض ، فينتفع بها النبات والحیوان والباقي ينصب إلى البحار ، ثم ذكر الجبال الشهيرة رتبها على حروف المعجم ، وتحدث عن مواضعها وارتفاعاتها ونباتها وحيوانها ومعادنها منها جبال الشان وإبي قيس ، وأروند وأسيرة وألتر ، واندلس وهجته والبرانس ، ونيسون ، ونير ، حراب ، وجوش ، الحارث ، وحرأ والحیات ، ونهاوند ، ورحتوی ، والرقیم ، وزغوان وسيلان ، والسراة ، والساق وشيام الصور والصفاء وشكران ، وصقلية ، وطورسينا والطبر ، وقاسيون ، وفدند وهرمز وواسط .

كذلك ذكر الأنهار وخواصها وأطولها وما تمر به من بلاد ، وقد رتبها كذلك على حروف المعجم ذكر منها أتل وأذربيجان وأسفار وآته ، وجيحون ، وحصين المهدي ، ودجلة ، والذهب ، والرسم وزور وشاف ، وضقلاب ، والعاصي ، والقرات ، والكر والملك ومهران والنيل ، وذكر قصة عروس النيل وعمر بن العاص ومنعه إياهم من قذفها ، ثم سأل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، وتوكيده له أن هذا لا يكون في الإسلام .

ثم تحدث عن العيون والآبار وعن كيفية تجمع مياهها في باطن الأرض ، ثم انبثاقها بذاتها أو منحتها الأولى عين والثانية بئر وأن منها حارة وباردة وعفصية وشيبة وكبريتية ، ثم سرد عدداً من العيون والآبار رتبها على حروف المعجم وذكر بعض خواص مياهها وما يروى عن بعضها من غرائب ، وما لبعضها الآخر من صفات علاجية مثل عيون أذربيجان وباميان وجاج ، ووادان ، وجبل ملطبة ورأس الناعور ونهاوند وزهر وشعيرم وطبرية والعقاب ،

وغرناطة وعرنة ، والفرات وقراور والمشقف ومنكور وهرماس وذكر من الآبار بئر أبي كنود وبابل وبدر وبنحن وقنصورة ، وجندق ، ودماوند ، وفروان ، زمزم ، وعروة ، وغرس الكلب والمطرية ، في قرية من قرى مصر ، ونيسابور ، وهنديان ، ويوسف الصديق وغيرها .

ثم تصدى أبو عبد الله - كما يقول - للنظر في الكائنات وهي الأجسام المتولدة من الأمهات ، وهي إما أن تكون نامية أو لم تكن وهي المعدنيات ، وإن كانت نامية ، فأما أن تكون لها قوة الحس والحركة أو لم تكن فهي النبات ، وإن كانت فهي الحيوانات ، يقول فأول مراتب هذه الكائنات تراب وآخرها نفس ملكية طاهرة ، فالمعادن متصلة أولها بالتراب أو الماء ، وآخرها بالنبات ، والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان ، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان ، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالحيوان وآخرها بالنفوس الملكية ، ومثل هذا الترتيب ذكره ابن مسكويه وابن خلدون وغيرهما .

وكلامه في المعدنيات ، نادى به قدامى الكيميائيين من أمثال جابر والرازي ، قال هي أجسام متولدة من الأنجرة والأدخنة تحت الأرض ، إذا اختلطت على ضروب من الاختلاطات مختلفة ، في الكم والكيف ، وهي إما قوية التركيب أو ضعيفة التركيب ، وقوية التركيب إما أن تكون متطرفة ، أو غير متطرفة ، وهي الأجساد السبعة ، الذهب والفضة والنحاس والرصاص والحديد والأسرب والخارصين ، والتي لا تكون متطرفة قد تكون في غاية اللين كالزئبق ، وقد تكون في غاية الصلابة كالياقوت ، والتي تكون في غاية الصلابة قد تنحل بالرطوبات كالزرنينخ والكبريت ، والأجسام السبعة إنما تتولد من اختلاط الزئبق بالكبريت على اختلاف في الكم والكيف ، وقال عن الأجسام السبعة هي الفلزات ، ثم تكلم عن

خواصها واحداً واحداً ، ثم تكلم عن الأحجار المختلفة ، من أئمد وأسفيداج والبورق وتوتيا وجزع واسمر أنجوني وأبيض وأحمر وأخضر وأسود وأغبر وحجر البحر ، والحصاة والحطاف ، والسمر ، والسامور ، والغار ، والعاج ، والقصر ، والمطر والكلب ، وحجر دهنج ، وحجر در وحجر الزجاج وحجر الزنجفر ، وحجر طلق ، وعقيق ، وعنبري وعطاس ، وحجر قلطار ، وقلقديس ، وفهار ، وفيلفوس ، حجر قلى يتخذ من الأشنان بأن يحرق حتى يصير رماداً ولازورد ، وحجر كهربا ، ومعناه جاذب الثين والهشيم ، وهو صمغ شجر الجوز الرومي وحجر لاقط الرصاص ولاقط الذهب ، ولاقط الشعر والماس وحجر مغناطيس وحجر مرجان ، ونطرون وياقوت ويشب ، ويقطان ، وغيرها ، وقد أسرف أبو عبد الله في ذكر خواص هذه الأحجار ومنافعها في علاج كثير من الأمراض وكان كثير الاستشهاد بأراء أرسطو وجالينوس .

ثم انتقل الى الكلام عن النبات ، فقال انه متوسط بين المعادن والحيوان بمعنى أنه خارج عن نقصان الجمادية الصرفة التي للمعادن وغير واصل إلى كامل الحسن والحركة اللتين يختص بهما الحيوان وقسم النبات إلى قسمين شجر ونجم ، فالشجر ماله ساق وهو بمثابة الحيوانات العظام ، والنجم بمثابة الحيوانات الصغار ، ثم تكلم عن الأشجار مرتبة على حروف المعجم ، فذكر الآبنوس وخشبه صلب جداً ، والآس ، والأترج والاجاص ، وأزورخت ، وأم غيلان وهي شجرة من عضاة البادية كثيرة الشوك ، والبان ، حبها أكبر من الحمص مائل إلى البياض ، طيب الرائحة وله لب دهني ، قال ابن سينا انه ينفع من البرص والكلف والبق ، والبطم ثمرتها الحبة الخضراء ، والبلسان شجرة توجد بمصر دون غيرها في عين شمس وذكر لدونها منافع طبية كثيرة ، والبلوط والتفاح والتوب والتوت

والثين والجميز والجوز وخسرودار ، شجرة عظيمة جداً خشبها خولنجان ، والخروع والخلاف شجرة الصفصاف خشبها خفيف جداً ، والخوخ والدردار ، والدلب من أعظم الأشجار وأعلاها وأبقاها ، إذ طالت مدتها تفتت جوفها وتبقى ساقها مجوفة ، والرمان والزيتون والسرو والسفرجل والشاهبلوط ، والصندل والصنوبر والضرو والطرفا ، والعرعر والعشر والعفص والعناب ، والغبراء ، والغرب والفسقى ، والقلقل ، والقرنفل ، والقصب ، والكافور ، والكرم ، والكثري والبان ، واللوز ، والليمون ، والموز ، والنبق ، والنخل ، والورد والياسمين ... وقد اختلط القرويني لنفسه خطة لم يجد عنها في وصف هذه الأشجار والنباتات ، فبعد أن يذكر أهم ما يميز النبات يعرف فوائده الطبية ناقلاً عن ابن سينا أو غيره ، وكثيراً ما يورد بعض القصص الذي يؤيد ما يذهب إليه من آراء ، ولا مراعاة أن الفوائد الطبية التي ذكرها يحتاج بعضها إلى التجريب ليثبت نفعه أو يهمل أمره .

ثم تحدث عن القسم الثاني من النبات وهو النجوم وقال النجم كل نبات ليس له ساق صلب يرتفع مثل الزروع والبقول والرياحين والحشائش ، ثم أوردها مرتبة على حروف المعجم ، وقد اهتم فيها كذلك بالفوائد الطبية ، أكثر من اهتمامه بالصفة النباتية ، فذكر آذان الفأر ، والأذريون ، والأذخر ، والأرز ، والأسفاناج والاسقيل وهو بصل الفأر والاشترغار والاشنان وهو الخرض الذي يفصل به ، والافنتين والاقحوان والبابونج والباردنجوم ، والبادروج ، والبنفسج والبهار والبش والرمس والثوم والجاورس وهو الدخن والجرجير ، والجزر والحرف وهو حب الرشاد والحرف والحرب والحسك والحلبة والحمص والحنظل والحنترة والحباري والحريق والخردل والحس والحشخاش ، قال وعصارة المصري منه تسمى أفبونا والخطمي والخيار والخيري والدقلى والرازيانج والرياس ، والريحان والزعفران

والساذج والسذاب ، والسلق والسسم والسنبل والسوسن والشبت وشجر مريم والشعير وشقائق النعمان والشلجم والشونيز والشيلم والشيخ والصعتر ، والطرخون وعدس وعنب الثعلب ، والفجل والعرفج وقاتل الذئب والقتاد والقثاء والقنب والقنيط والقيصوم والكراث والكتان والكرسنه والكرأوية والكرزبرة والبلاب ولسان الحمل واللصف واللوييا والنيلوفر والناردين وناغخواه ونرجس ونسرين ، ونعنع وهليون وهندبا وورس ويقطين وهو القرع ، وقد نسب القزويني الفوائد الطيبة لابن سينا والرازي وغيرهما .

وعندما انتقل أبو عبدالله الى الكلام عن الحيوان ، قال انه في المرتبة الثالثة بعد المعادن الباقية على الجهادية والنبات المتوسط بين المعادن والحيوان بحصول النثر والنمو وفوات الحس والحركة ، أما المرتبة الثالثة فهي للحيوان الذي جمع بين النثر والنمو والحس والحركة .

وقد خالف القزويني بعض من تقدموه من العلماء العرب في علم ذكر الأشعار التي وردت في وصف هذا النبات أو ذلك الحيوان ، أو على الأقل لم يذكر الكثير منها ، وإنما كانت دراساته وملاحظاته دراسات عالم أكثر منها دراسات أديب ، فضلا عن أنه جامع معلومات وخاصة الطيبة ، والوصفات ، فهذا فيه جلاء للبصر ، وذلك ملبر أو مقو أو ما أشبهه من توصيفات ، ينسبها أغلب الأمر إلى ما نقل عنهم أو حكى له منهم ، وفي كثير من الأحيان كان يتبع هذه الوصفات بأن يقص حكاية تؤيد ما يذهب إليه أو لعله يريد بها أن يؤيد ما ذهب إليه لدى قارئه .

وعلى هذا النحو من لطف في السرد ، ودقة في الاستقراء والوصف ، عالج القزويني الإنسان ، ووصف أعضائه عضوًا عضوًا ، ووصف الغضاريف والأعصاب والشرابين والأوردة ، والجلد والأعضاء

الداخلية من دماغ وورثة وقلب وكبد وطحال وسرارة ومعدة وكلية ومثانة ، وكذا الأعضاء الخارجية من رأس وعين وأذن وأنف وفم ولسان وأسنان وغيرها . ثم انتقل القزويني إلى وصف الحيوان ، وقال إن آذانها خلقت فوق رأسها ، ذات حركات شتى ، لتحاذي بالثقب جهات شتى ، ويرد الهواء إليها فتكون فائدة السمع أكثر ، وعلى صغر أذن الفرس ، وكبر أذن الحمار بأن الأول أذكى حساً ، فيكفه من قرع الهواء دون ما يكفي الحمار لصفاء حس الفرس ، وكثورة حس الحمار ، وكذلك طول ذنب الأول ، لأن إحساسه بلذع الهوام فوق إحساس الحمار ، فجعل طاقات ذنبه طويلة ، ليطرد بها الهوام عن بدنه ، يقول ولما كان المطلوب من الدواب السير صليت حوافرها ، ليتمكن المشي الكثير عليها ، وليكون سلاحاً دافعاً للعدو ، فإن كل حيوان له حافر لا قرن له لأن المادة لا تبقى بهما جميعاً ، وكل حيوان له قرن لا حافر له ، بل له ظلف ، ثم ذكر الدواب مبتدئاً بالفرس ، قال أحسن الحيوانات شكلاً بعد الإنسان وأرشد الدواب عدواً وذكاء ، وله خصال حميدة ، وأخلاق مرضية ، وله صفاء اللون وحسن الصورة وتناسب الأعضاء ، والبغل متولد من فرس وحمار ، إن كان الذكر حماراً فشديد الشبه بالفرس ، وإن الذكر فرساً فشديد الشبه بالحمار ، ليس له ذكاء الفرس ولا بلادة الحمار ، وكذلك صوته ومشيه بين الفرس والحمار ، ولا شك في عقمها ، والحمار حيوان خدر الأعضاء كدر القوى إلا الحافظة فإنه إذا مشى بطريق لا يساه بعد ذلك ، ثم ذكر من الحيوان النعم وقال إن هذا النوع شديد الانقياد ، ليس له شراسة الدواب ولا نفرة السباع ومن شأنها الصبر على التعب والجوع والعطش ، والنبات ، قال عن « الإبل » حيوان عظيم الجسم شديد الانقياد ، ينهض بالحمل الثقيل ويبرك به ، تأخذ بزمامه فأرة وتقوده إلى حيث شاءت ويتخذ على ظهره

بيت يقعد الإنسان فيه ، مع مأكوله ومشربه وملبوسه ،
والوسادة والملحفة والفرقة ، كما في بيته ، ويتخذ
للبيت سقف ، وهو يمشى بكل هذا ، وربما يصبر على
الماء عشرة أيام . وإنما طولت رقبته ليستعين بها على
النهوض ، بالحمل الثقيل وينال الأرض يرعى منها ،
لتكون الرقبة مناسبة للقوائم وليبلغ مشفره سائر جسده
يحكم به وكذلك تحدث عن البقر واليقر الوحش
والجاموس والزرافة والضأن والمعز والظبي والإبل
وغيرها ، وأنه ليتبع كل حيوان بفصل مستقل عن
خواص أجزائه ، ويسرد المنافع الطيبة والوصفات
العلاجية لبعض أعضاء هذا الحيوان أو ذاك .

ثم انتقل إلى نوع آخر من الحيوان هو السباع
ذكرها أيضاً مرتبة على حروف المعجم بدأ بـ (أ) ابن آوى
ثم ابن عرس والأرنب والأسد وهو أشد السباع
قوة وأكثرها جراءة وأعظمها هيبة وأهولها صورة ،
لأنه لا يهاب شيئاً من الحيوان ، ولا يوجد حيوان
له شدة بطشه ، لا يأكل من صيد غيره ، والبيـر
حيوان هندی أقوى من الأسد والثعلب والخنزير
والدب والدلق والذئب والساد حيوان على صفة الفيل
إلا أنه أصغر منه جثة ، وأعظم من الثور والسنجاب
والسنور وسنور البر ، والسرباس والضبع وفالا ،
والفهد والفيل حيوان ظريف بهي نبيل رشيق والقرود
والكركدن والكلب . حيوان شديد الرياضة كثير
الوفاء ، دائم الجوع والسهو يخدم كثيراً ويدفع
للصوص ، قال الجاحظ من ذكاء الكلب ، أنه
إذا اتبع الظياء يعرف التيس من العنز ، يتشم مواضع
الصيد والتمر ، والنامور حيوان وحشي نفور له قرنان
كالمشارين ، وربما تشعب قرناه .

ثم تحدث عن الطير ، آلاتها أجنحتها ، ومن
العجيب أن طيران الطير في الهواء ، وعدم سقوطه
والهواء أخف منه ، وهو أثقل منه ، فلما اقتضت
هذه الآلة خفة الجناح والجثة نقص منها أعضاء

كثيرة توجد في غيرها من الحيوانات التي تلد
وترضع ، وتخف عليها النهوض ويسهل الطيران
كالأسنان والآذان والكرش والجلد التخين ، وإذا
تأملت خلقة الطير وجدت نسبة قدومه إلى أسنانه كنسبة
عينه إلى شماله ، فإن كان طويل الرقبة تطول
أيضاً رجلاه ، وإذا قصرت رقبته قصرت رجلاه ،
قال الجاحظ كل طائر جيد الجناح يكون ضعيف
الرجلين كالزرازير والعصافير ، ومن الطيور
ما أعطى العجب في لونه كالطاووس والبيغاء والنعام
وأبي براقش ، ومنها ما أعطى في خلقه كالحمائم ،
ومنها ما أعطى في حنجرته كالبلابل والقنابر ، ومنها
ما أعطيت العجب في تركيب أعضائها كالديكة والقاتل
والكراكي والنعام ومنها ما أعطى في صفته كالخطاف
والقوطة والقنبرة ثم أورد القزويني طائفة من الطيور
رتبها على حروف المعجم وذكر أهم صفاتها ومميزاتها
وإذا استعصى عليه ذكر بعض الخواص قال لم يحضرني
شيء من خواصه فأورد (أبو براقش) طائر حسن
الصوت طويل الرقبة والرجلين أحمر المنقار ، في
حجم المقلق يتلون بالأحمر والأخضر والأزرق
والأصفر ، و (أبو هارون) طير في حنجرته أصوات
مليحة شجية ، يفوق النوائح ويروق كل معنى ،
لا يسكت بالليل البتة ، ويصبح إلى وقت الصباح ،
والأوز والبازي ، أشد الجوارح تكبراً وأضيقها خلقاً
ثم ذكر الباشق وهو أصغر الجوارح جثة والبيغاء ،
حسن اللون جداً ، والشكل ، أكثرها أخضر اللون
وقد يكون أحمر وأصفر وأبيض ، ومنقاره عريض
ولسانه كذلك ، يسمع كلام الناس ويعيده ، إذا
أرادوا تعليمها وضعوا مرآة في قفصها ويتكلم أحد
خلف المرآة فتعيد ما تسمع وتتعلم سريعاً ، والبلبل
كثير الأخان ، واليوم ذليل بالنهار ولكن بالليل
لا يقلر عليه شيء من الطيور و (الخباري) قالوا ما في
الطيور أشد بلهاً منها ، لأنها تترك بيضها وتحتضن

بيضن غيرها والحدأة - طائر خسيس يغلبه أكثر الطيور ، والحمام هو الطير المشهور الهادى إلى أوطانه من المسافة البعيدة ، وهو أشد الطيور ذكاء ، فإذا أرسل من موضع بعيد يصعد نحو الهواء ، ويكون صعوده مدوراً ، فلا يزال يصعد وينظر حتى يرى شيئاً من علامات بلده ، والخطاف طائر يتبع الربيع وذكر الخفاش بين الطيور وقال إن بصره ضعيف يسوءه شعاع الشمس ، يشبه الفأر ، جناحه جلدة رقيقة ، وله أسنان ولثائى ثدى كما للفأر يرضع ولده ، والدبىك يقول إنه أكثر الطيور شهوة وعجباً بنفسه ، ينشر بطلوع الفجر ، والدراج طير مبارك كثير النتائج محبب الظهر مبشر بالربيع ، والدجاجة والرخمة والزراغ ، والزرزور ، والزمج والسماى ، والصقر والشاهين ، والشفتين ، والشقراق والصاف ، والطاووس ، والطهوج والعصفور والعقاب والعقوى والغراب والغرنيق ، من طيور الماء القواطع والغواص والفاخنة والقبيج والقنبرة والقمرى والقويس والكركى والكروان والقلق ومالك الحزين والمكاء ، والتمر سيد الطيور ، والنعام والهدهد والوطواط والبراعة .

وقد تناول القزوينى كل طير في فصل خاص ، يذكر فيه خواص أجزائه ، وما أظنه جرب هذه الخواص ولعله شايع العامة في ذكر بعضها ، وأن أيد كلامه في بعض الأحوال بنسبة إلى علماء سابقين ، ولستأ ندعو إلى تجريب ما قاله في العصر الحديث ، فهذا يسمى لمن يعربد في سكره فيتأدب ، وذاك مرارته تطعم للصبي فيحسن خلقه ، وهذا عظمه يعلق على الصبي فيبقى محبوباً ، وذاك رماده يزيل بياض العين وهذا يكتحل به فيزيد في حدة البصر ، وهذا مرارته تزيل الغشاوة والظلمة من العين اكتمالاً ، وذاك مرارته تقطر في الأذن تزيل الطرش وهذا الطير لسانه يزيل العطش ، وذاك مرارته يسعط بها فتحد البصر ، وهذا كبده يشوى ويطعم للصبي يأمن

الصرع ، إلى غير ذلك من الوصفات الكثيرة التى تتخلل كتابه ولا أظن أن قد قام على صحتها دليل ، ولا أظن القزوينى قد قام بإجراء كل هذه التجارب ، وكذلك فعل القزوينى بالنبات ، فهذا خشبه يتفع في كذا ، وهذا دخانه يصلح كذا إلى غير ذلك من الوصفات التى رأيت أن أعفى القارىء من ذكرها ، واكتفيت بسرد عينة منها .

ثم عرض القزوينى لنوع آخر من الحيوان أسماه الهوام والحشرات ، قال انه لا يمكن ضبط أصنافه لكثرتها ، وبين رأيه في حكمة الخالق في وجودها ، ثم ذكر بعضاً منها مرتبة على حروف المعجم ، كالارضفة والأفنى والبرغوث والبعوض ، وقال انه على هيئة الفيل ، وكل عضو خلق للفيل فلببعوض مثله مع زيادة جناحين ، والبعبان ونقل عن ابن سينا قوله أصغر أصنافها على ما ذكر خمسة أذرع ، وأما الكبار فن ثلاثين ذراعاً إلى ما فوق ، والجراد والحرباء ، والحلزون ، والحية ، والخراطين والخفساء ودود القز ، وديك الجن والذباب والرتيلا ، وهى دوية تشبه العنكبوت والزنبور وسام أبرص ، والسلحفاة ، وهى حيوان يرى بحرى أو كما نقل اليوم يرمأى والصناجة والضب والظربان والعقرب والعنكبوت والفأر ، والفراش والفسافس والقمل والقنفذ والنحل والنمل والورل - ويتابع القزوينى ذكر خواص بعض الأعضاء أو الأجزاء من كل هذه الهوام والحشرات التى ذكرها ، فيقول هذا دمه يكتحل به يحد البصر ، وهذا قلبه يورث الشجاعة ، وذاك يزيل الحمى ، وغيره يقوى البدن ... إلى غير ذلك من الوصفات التى رأيت أن أعفى القارىء منها ، فأغلبها لم يبق عليه دليل فاما انه شايع العامة في اعتقاداتها ، أو أنه حكى حكايات ليست يقينية ، ومبلغ يقينه في بعض الحالات أن ينسب إلى ابن سينا أو الرازى أو غيرهما بعض هذه الوصفات ، ثم اختتم أبو عبد الله كتابه بخاتمة خصصها لحيوانات

عجيبة الأشكال ذكر بعضها في أقسام ثلاثة مثل بأجوج
ومأجوج ، وأمة بجزيرة الزنج ، وأمة بجزيرة الروماني
فهؤلاء رؤوسهم رؤوس الناس ، وأبدانهم أبدان
الحيات ، وآخرون وجوههم وجوه الناس وظهورهم
ظهور السلحفاة ، وكلها روايات يعوزها الدليل
والمشاهدة الحسية . وفي قسم ثان تكلم عن حيوانات
مركبة من حيوانين مختلفين كالبعغل من الفرس والحمار
وآخر بين الذئب والضبع ، يقال له السمع . وثالث
بين الكلب والذئب يقال له الديسم . وفي القسم الثالث
تكلم عن العالقة والأقزام .

وبعد . فهذا عرض سريع موجز لكتاب عجائب
المخلوقات وغرائب الموجودات : كما كتبه أبو عبد الله
زكريا بن محمد بن محمود القزويني : وقد لفت هذا
الكتاب أنظار طلاب العلم في الشرق والغرب على
السواء ، لوفرة مادته وسلاسته في العرض . وقد طبع
على هامش كتاب حياة الحيوان للدميري ، ثم أعيد
طبعه عدة مرات . كما ترجم إلى الفارسية وإلى الألمانية
وطبع في لبيزج ، كذلك ترجم إلى الفرنسية . وطبع
في باريس في أوائل القرن الماضي . كما ترجم إلى اللغة
التركية ، ونشر بها منذ حين ، وتوجد نسخ خطية من

كتابه في دار الكتب الشهيرة في العالم . وقد اهتم
المستشرقون بدراسة أعمال القزويني وإضافاته إلى علوم
الملك والنبات والحيوان والجيولوجيا .

وللقزويني كتب أخرى لا تقل روعة عن كتاب
عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات منها آثار
البلاد . وأخبار العباد ، يتناول علم الفلك وبعض
الأحداث التاريخية : وكتاب آخر يشبه خطط المقرئ
فيه وصف رائع للقاهرة .

أحسب أن هذه الخلاصة الوافية والعرض الموجز
لكتاب أبي عبد الله القزويني ، تعطى القارئ فكرة
عن طريقة عالمنا العربي في البحث ، ومنهجه في
التأليف والسرود ، وتدلنا على افتنان العلماء المسلمين
بالمعرفة الموسوعية ، فيجمع العالم في كتاب واحد
أشتاتاً من المعارف عن البحار والجبال والأنهار
والكواكب والكوكبات والأسماك والحيوانات والنباتات
والهوام والطيور ، ولا تفوته الناحية الطبية في كل
ما يذكر من معلومات وهي ألوان من المعرفة تدلنا
على أن عالمنا العربي كان واسع الاطلاع شامل المعرفة
مما يجعله بحق أحد العلماء العرب الذين يعتز بهم على
مر العصور والدهور .

دار الكتب
القاهرة

روح القوانين لمنتسكيو

بقلم الدكتور حسن شحاتة مصطفى
أستاذ كرسى الاجتماع بجامعة الأزهر

١ - تمهيد

لقد كان كثير من النقاد يعلنون «روح القوانين» أعظم مؤلفات ثلاثة قادت الفكر السياسي والاجتماعي والفلسفي في القرن الثامن عشر ، أما المؤلفان الآخران اللذان أسهما في هذه القيادة للفكر في القرن الثامن عشر فهما كتاب التاريخ الطبيعي للأديب المشهور بيغون (١٧٠٧ - ١٧٨٨) ورسالة في الأعراف لقولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) . وكان منتسكيو جده فخور بكتابه الذى كان يمثل ثمرة أبحاثه طيلة حياته ولذلك حرص على تصديره في طبعته الأولى بالمثل اللاتينى المشهور "Prolem sine matre creatam" أى «طفل مولود بلا أم» . ولقد شرح منتسكيو ما يقصده من ذلك فقال إن كتاباً يؤلف عن القوانين وروحها يجب ألا يظهر إلا في دولة تتمتع بالحرية الحقة ، فالحرية التى تسود بلداً من البلاد هى شرط أساسى لصدور مثل هذا الكتاب إذ هى بمثابة الأم التى تؤدى إلى نشأة هذه المؤلفات ورعايتها ، ولكن كتاب روح القوانين « بلا أم لأنه ألف في فرنسا التى لا تتمتع - فيما يرى المؤلف بأية

حرية . ولكن لفيقاً من النقاد يعتقد أن منتسكيو أراد بكتابه هذا المثل الفخر بكتابه ، إذ أراد من ذلك أنه لم يرسم فيه مخطى أى مفكر أو فيلسوف سابق عليه وأن ليس ثمة نموذج سابق نسج منتسكيو على منواله ، وهى كبرياء وخيلاء لا يتميز بهما منتسكيو وحده بل يتصف بهما كل سكان مقاطعة جاسكونيا الفرنسية التى يقع موطنه بها . على أننا - كما نرى - نعتقد أن من الخطأ أن يعتقد مؤلف أن لا مثيل لكتاب روح القوانين بين المؤلفات السابقة عليه ، إذ يعرف منتسكيو نفسه أنه وهو بصدد تأليف كتابه قد اطلع على عدد لا يحصى من المؤلفات القديمة والحديثة وأعجب بكثير منها بما كان له أكبر الأثر في تشكيل أفكاره . وليس من شأن هذا أن يقلل من قيمة كتاب روح القوانين الذى خلده اسم مؤلفه والذى كان من أكثر الآثار العلمية تشكيلاً للفكر الاجتماعى والسياسى في العصور الحديثة . ويندر أن نجد مؤلفاً يمثل ثمرة حياة علمية بأكملها مثل كتاب روح القوانين الذى يمثل حقاً بالنسبة لصاحبة كتاب العمر . حقاً إن منتسكيو قد ألف مؤلفات لا حصر لها قبل تأليفه روح القوانين ، ومن

بينها مؤلفات شهيرة اقترنت بها اسم المؤلف مثل «رسائل فارسية» و«ملحوظات عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» وخطبه الافتتاحية في برلمان بوردو ورواياته وقصصه إلى آخر كل ذلك ، ولكن كل تلك المؤلفات كانت مقدمة لذلك السفر الكبير الذي أزمع تأليفه والذي سلخ في كتابته أربعة عشر عاماً أو من سنة ١٧٣٤ حتى سنة ١٧٤٨ . وتقول في هذا الشأن مدام دي لامبير التي كانت صاحبة منتدى أدبي مشهور في القرن الثامن عشر لحماية الأدباء والعلماء والمفكرين وتشجيعهم والتي كانت بمثابة أم ووجيهة لمنتسكيو ، إن منتسكيو لم يفعل بمؤلفاته السابقة على روح القوانين أكثر « من إفصاح الطريق أمام مشروع كان من شأنه أن يخلد اسمه ويرفعه مبجلاً على ممر القرون المستقبلية^(١) . ولما كان كتاب روح القوانين يدور - كما سنرى - حول القوانين والعادات والتقاليد التي تسود المجتمعات المختلفة ، ولما كان منتسكيو يعلم تمام العلم أنه بهذا الكتاب يقوم بفتح جديد في باب الدراسات الاجتماعية والسياسية والقانونية فإنه لم يقتصر على قراءة المؤلفات القديمة والحديثة التي رأى فيها فائدة لموضوع كتابه الكبير ، بل رأى أن يتبع ذلك بزيارات يقوم بها للمجتمعات الأدبية المختلفة حتى يرى التباين بين طبائع المجتمعات المختلفة رؤيا العين ويلمسه « على الطبيعة » فزار النمسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا ، حتى يكون على بينة في كتابة مؤلفه.

وإذا كانت مؤلفات أي مؤلف تعكس في ناحية من نواحيها على الأقل الظروف الاجتماعية والسياسية ؛ بل والعائلية التي كانت تكتنف حياة صاحبا ، فإن « روح القوانين » يعد أصدق مرآة للظروف التي كانت تحيط بصاحبه في حياته العائلية والسياسية والاقتصادية

(١) رسائل منتسكيو

J. Dedieu ; Montesquieu, l'homme et l'Oeuvre, 1943.

والاجتماعية ، ولهذا سنبداً هذا المقال املخص لأهم حياة منتسكيو ومؤلفاته ثم ننتقل بعد ذلك إلى تحليل كتاب روح القوانين ونقده وأخيراً سنعرض للأثر الكبير الذي تركه هذا المؤلف الضخم وآراء العلماء فيه

٢- أهم وقائع حياة منتسكيو ومؤلفاته :

ينتمي شارل دي منتسكيو لأسرة ذات تاريخ طويل في خدمة البلاط الفرنسي ولقد ورث لقب البارونية عن جده ، إذ كانت التقاليد تقضى بإطلاق هذا اللقب وغيره من الألقاب الأخرى كالإمارة والدوقية على جزيرة أو مقاطعة أو مدينة أو قرية أو إقطاعية ، كما ورث عن أجداده لقب الرئيس القضائي لبرلمان جين ، ذلك أن فرنسا طوال العصور الوسطى وحتى قيام ثورتها المشهورة كانت مقسمة إلى مقاطعات ، لكل منها برلمان له اختصاصات تشريعية وقضائية ، وكان للبرلمان رئيس أعلى يتلوه في الترتيب رئيس « ذوقلنسة » وهو شعار للرأس كان يلبسه القضاة أثناء تأدية وظيفتهم كما كان يلبسه كبار الموظفين ، ولأزال هذا الشعار مستخدماً إلى اليوم في كثير من الدول . وكانت وطنية الرئيس ذي القلنسة تورث ، شأنها في ذلك شأن كثير من الوظائف التي كانت تباع وتشترى وتورث وتوهب مثلها في ذلك كمثل الأموال العقارية والمقولة . وقد ورث منتسكيو هذا اللقب أيضاً عن عمه جان هانت الذي كان قد ورثه بدوره عن جده منتسكيو وكان مولد منتسكيو سنة ١٦٨٩ أي قبل انشوراة الفرنسية بمائة سنة وربى في مدرسة كان يشرف عليها جماعة تسمى جماعة الخطابين oratoriens وهي جماعة ذات نزعات متحررة تجسدية ، تعنى أشد العناية بتدريس أصول الخطابة والبلاغة والتاريخ . ومن هنا نفهم سر ولع منتسكيو التاريخ . وقد حصل منتسكيو بعد دراساته الابتدائية والثانوية على ليسانس في القانون من جامعة بوردو ثم ذهب لباريس ليبرن على مهنة

المحاربة ، وهناك اتصل بالأوساط والمتديبات العلمية وسيدات المجتمع الرفيع مثل مدام دي لامير ، ثم فنتل والأب سان بيير وقرأ « رحلة شاردان » في بلاد الفرس في طبعها التي صدرت سنة ١٧١١ ثم « ألف ليلة وليلة » وهو الكتاب الذي ترجمه جالان Gailand وكان لاطلاعه على هذين الكتابين إلى جانب صداقته لسفير العجم في باريس محمد رضا بك أكبر الأثر في تأليفه لكتاب « رسائل فارسية » الذي ألفه سنة ١٧٢١ وكان غرام منتسكيو في الفترة السابقة على تأليف كتاب الرسائل الفارسية بالعلوم والرياضيات لا يعرف حدوداً لاسيا بعد أن انضم لأكاديمي بوردو سنة ١٧١٦ حيث حمل على تقييد حرية الفكر والبحث وابداء الرأي وفعلًا أنشأ معملًا بالأكاديمية وبدأ يجرى تجارب على الحيوانات بنية هدم نظرية الحيوانات الآلية التي سادت القرن السابع عشر وهي النظرية التي كانت تنهب إلى أن الحيوانات لا نفوس لها وأنها مجرد آلات متقنة الصنع فلا تتألم ولا تشعر كالإنسان . وكان معجباً بالقرن السابع عشر بحسبانه قرن العلوم قبل أن يكون قرن الآداب ، إذ كان يرى فيه قرن جاليليو وتورشلي وديكارت (العالم لا فيلسوف) وباسكال (العالم لا الأديب) وهوبنجر ونيوتن ، لا قرن كورني وراسين وموليير الأدباء . ولقد أفاد منتسكيو عن دراسة العلوم والتجارب العلمية إذ ردت إليه إيمانه بالله بعد أن كان يعتقد أن الدين وهم وخيال في خطاب صدر منه سنة ١٧١٦ عن سياسة الرومان إزاء الدين ، ويقول في هذا المقام « إن العجب بملأ الفيلسوف كما تملأه عظمة الله عندما يدرك كيف تعمل عضلة واحدة من العضلات » ثم يشير إلى القدرة الجبارة التي تنظم عمل الجسم وما به من شرايين وأوردة وأعصاب وغدد فالدراسات التشريحية التي أجراها منتسكيو قد لعبت أكبر دور - فيما يرى النقاد - في تشكيل الفكر الديني عن منتسكيو . ولقد لجأ منتسكيو للدراسات

العلمية والتشريحية ليفهم أسس السلوك التي تنبئ عليها العبادات والتقاليد وهي التي سيستعين بها على تفسير كثير من الظواهر التي تعرض لها في كتابه الكبير « روح القوانين » وكتابه عن « الرسائل الفارسية » سنة ١٧٢١ كان دراسة للعبادات والتقاليد الشرقية ومقارنتها بالتقاليد الغربية وكان هو الآخر بمثابة مقدمة للكتاب الذي كان يزمع تأليفه ، إذ ألف في نفس الفترة كتاب ملحوظات عن ثروة وأسبابها . وهو فيما يرى كثير من النقاد « الأصل البعيد » لروح القوانين .

وفي سنة ١٧٢٥ خطب وهو رئيس لبرلمان بوردو خطبة افتتاحية كان لها أثر كبير في الأوساط القانونية والسياسية ، إذ حمل على الاتجار بالمناصب القضائية وعلى جهل القضاة وعدم نزاهتهم وطالب بسن قانون واضح عام لفرنسا يطبق على الناس جميعاً بلا تفرقة حتى يطمئن المتقاضون . ذلك أن فرنسا في تلك الفترة لم يكن يسودها قانون عام شامل بل كان القاضي في كل منطقة يحكم حسب عادات وتقاليد في شيء كبير من حرية التقدير مما أدى إلى فساد العدالة ، كما كانت هذه العادات والأعراف مختلفة من مكان لآخر وترجع إلى أصول متباينة ، فبعضها يرجع إلى القانون الروماني وبعضها الآخر للقانون الجرمانى ، وجزء ثالث يرجع إلى القانون الكنسى أو القوانين التي كانت سائدة لدى الأمم المتبربرة كالعالة أو القوط . ونقد منتسكيو في خطبته ببطء القضاء وتأخير البت في القضايا « من حفيد إلى حفيد حتى يقضى على آخر فرد في أسرة تسة » . وكان لهذه الآراء النقدية الطريفة وأمثالها مما كانت تطفح به كلمات منتسكيو سواء في خطبه البرلمانية أو في أحكامه أثر جبار في توجيه أذهان العلماء والمفكرين إلى إصلاح القضاء الفرنسى ، حتى أن برلمان بوردو مكث عدة سنوات يفتح جلساته بقراءة خطبة الافتتاح التي ألقاها منتسكيو سنة ١٧٢٥ . وكل ماتم من إصلاحات

قضائية ومن صدور قانون نابليون الفرنسي بعد ثورة سنة ١٧٨٩ كان من بين الأفكار الجديدة التي نادى بها منتسكيو .

وفي سبيل نقده لبعض العادات الخلقية التي سادت الحياة الفرنسية ولا سيما حياة المتدييات ترجم قصة « معبد أفنديوس Le Temple de Gnide » سنة ١٧٢٥ وهي لمؤلف يوناني قديم غير معروف ، وقد أضاف منتسكيو إلى الأصل أجزاء لها قيمتها ، وفي هذه القصة يحمل على الأخلاق النسائية التي تقوم على الحيانة ويرفع من شأن الحب الصافي والعلاقات الزوجية التي تقوم على عفة كل من الزوجين ، كما قام بتأليف كتاب آخر مشهور « ملحوظات على أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » سنة ١٧٣٤ ونجده هنا يضع منهجاً خاصاً للدراسة التاريخ يقوم على استنباط النتائج من مقدماتها وهو المنهج الذي ستقوم عليه دراساته في كتاب روح القوانين . ونستطيع أن نذكر مؤلفاته وخطبه ورسائله وقصصه ولكننا سنجد كلها وكأنها مقدمة لكتابه الكبير الذي يبدو أنه كرس حياته كلها ليؤلفه بقصد تحليل اسمه .

وكان منتسكيو على اتصال وثيق بالعلماء والأدباء والمعاصرين له سواء في فرنسا أو في الدول الأخرى من أمثال ريامير وديدرو وفولتير وبييل ومويرنوي وميران ، كما أصبح صديقاً حميماً للفيلسوف المشهور هلفسيوس وفنتل ، ونشأت صداقات بينه وبين الفيلسوف السياسي بفندورة أثناء زيارته لألمانيا سنة ١٧٢٩ ، كما اتصل بهيوم وولاس ولوق ونيوتن ... أثناء زيارته ل إنجلترا سنة ١٧٢٩ . والواقع أن منتسكيو قد قام منذ سنة ١٧٢٨ ، بزيارة للنمسا وإيطاليا وسويسرا وهولندا وألمانيا وإنجلترا ، درس فيها خلال ثلاثة أعوام عادات هذه البلاد وتقاليدها ونظمها الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية وتحديث

عنها في مذكرات ومؤلفات فقد بعضها ، واتخذ من « المادة الخام » ومن المعلومات التي جمعها إلى جانب ما جمعه من الكتب التي لا تحصى عن القدامى والمحدثين مادة لكتاب حياته . وكانت مذكراته عن إنجلترا ومناقشاته مع رجال السياسة فيها ونقده للسلطات سبباً في خلق مبدأ جديد من مبادئ الديمقراطية الحديثة وهو مبدأ فصل السلطات لضمان الحرية وهو المبدأ الذي أحدث به كل الدساتير الحديثة فيما بعد .

وبعد عودته من رحلاته تفرغ لكتابة روح القوانين منذ سنة ١٧٣٤ حتى سنة ١٧٤٨ وهو تاريخ صدور هذا السفر الكبير . وبعد إخراجه لهذا الكتاب ألف عدة قصص كما ترك مؤلفاً ضخماً بعنوان « أفكارى » نشر بعد وفاته ، ثم ترك عدداً لا يحصى من الرسائل التي نشرت أيضاً بعد وفاته التي حدثت سنة ١٧٥٥ .

٢- كتاب روح القوانين

لقد رجع منتسكيو في تأليفه لهذا الكتاب إلى جانب مشاهداته ومحاورته مع عدد لا يحصى من المفكرين إلى عدد ضخم من المؤلفات نخص بالذكر من بينها كتابي الجمهورية والقوانين لأفلاطون ، والسياسة لأرسطو والحيات والأعمال الأخلاقية لبلوتارخس والأمير لماكيافلي وخطاب سياسي عن العقد الأول لحكم تبت ليف لنفس المؤلف وكتاب المدينة الخيالية لتوماس مور ، وفي المواطن لموبس وبحث عن الحكومة المدنية للوقه وفي القانون الطبيعي وقانون الأمم لبوفندرون وكتاب ستة أبواب في الجمهورية لجان بودان وكتاب النالة الفرنجة لهوتمان وشروح على كتاب النظم لجستنيان تأليف افرارد ... إلى جانب بعض مؤلفات من الهند والبحثات التبشيرية . وهذا الكتاب قيل كما سبق أن أشرنا إلى ذلك تأملات حياة منتسكيو بأكملها إذ يقول المؤلف بعد أن انتهى من تأليف هذا الكتاب « اني

أستطيع القول بأنني استغرقت فيه حياتي كلها : إذ عندما انتهيت من دراساتي القانونية وضعت وسط مؤلفات القانون فبدأت أبحث في تلك المؤلفات عن روح القانون ، فأجهدت نفسي ولم أصنع شيئاً ذا قيمة ومنذ عشرين عاماً اكتشفت مبادئ وهي جد بسيطة . ولو أن مؤلفاً غريباً قام بنفس الجهد لخرج بإنتاج أفضل ولكنني أعترف أن العمل في هذا الكتاب كاد يقتلني ، إنني أريد أن أستريح ولن أعمل شيئاً بعد ذلك^(١) . ويقول استاروبنسكي معلقاً على هذا القول إن حياة منتسكيو السابقة على تأليف روح القوانين كانت موجهة نحو هذا العمل الذي كرم له كل جهوده والذي ملأ عليه حياته ، فهو قد طبق قول المفكر والفيلسوف الإنجليزي جون لوك الذي قال « إن الإنسان يجب عليه أن يفقد نصف وقته لكي يستطيع أن يفيد من النصف الآخر » إذ قضى أوقاتاً ثمينة في الرد على المتديبات والملاهي في الرحلات والمناقشات والحوار واستقاء المعلومات بالطريق الشفوي وعن طريق الرسائل وقام بكتابة القصص ... كل ذلك كان يمثل نصف وقته الذي « أضاعه » لكي يفيد من النصف الآخر بتأليفه كتاب روح القوانين . ولقد فقد منتسكيو بصره كله تقريباً أثناء تأليف هذا الكتاب مما اضطره في النهاية إلى إملاء الأجزاء الأخيرة منه ، مما يفسر علاجه لنفس الموضوع أحياناً في فصول متعددة قصيرة حتى لا يثقل على الكاتب الذي يسجل ما على عليه .

وكان كلما كتب فصلاً أو جزءاً عرضه على أصدقائه ولا سيما مدام دي لامبير التي استشارها في معظم أجزاء الكتاب ، كما كان يستشير الوزير الأديب د'أرجنسون d'Argenson والأب جاسكو . وأخيراً ظهر الكتاب كاملاً في جنيف سنة ١٧٤٨ في مجلدين من القطع

(١) عن

Jean Starobinski ; Montesquieu par lui-même.

الكبير ثم في ثلاث مجلدات من القطع المتوسط ، خلوا من اسم المؤلف وظهرت طبعة أخرى في نفس السنة مزورة في باريس ، وما أن ظهر روح القوانين حتى أحدث ضجة كبرى اجتاحت فرنسا من أقصاها إلى أقصاها فانقسم الفلاسفة ورجال الفكر والدين بين مؤيدين لآرائه ومعارضين لها ولكن رجال الدين على العموم على اختلاف مذاهبهم بين يسوعيين وجانسانيين قد نقدوا الكتاب نقداً مرّاً ، لأن ما ورد به من نظريات تتعلق بنشأة الفلسفة والدولة واثار النظم السياسية والمهينة الطبيعية على نشأة الأديان وما تنادى به من نظم ... كل تلك النقاط كانت - فيما يرى رجال الدين - تتعارض مع ما ورد في الكتاب المقدس ، وأصدر الجانسانيون (أو رجال الدين الجدد كما كانوا يسمون أحياناً) بياناً اتهموا فيه منتسكيو بأنه من أصحاب الدين الطبيعي déisme الذين يؤمنون بوجود ذات عليا تدبر الكون على أساس عقل صرّفت بدون اعتقاد في التنزيل أو الوحي أو الرسل وفي هذا يختلفون عن أصحاب مذهب اتأليه والوحي théisme ولا نكاد نجد أديباً أو فيلسوفاً في فرنسا إلا وعلق على هذا الكتاب ، إما بالنقد الموضوعي أو بتحجيد ما ورد به من آراء أو بالحملة عليه ، مما اضطر منتسكيو سنة ١٧٥٠ إلى إصدار رده على تلك الانتقادات في كتاب عنوانه « دفاع عن روح القوانين » . كما كان المؤلف في كتابه الأصلي يتنبأ أحياناً بما سيقدم إلى آرائه من نقد ويرد على هذه النقود المتخيلة . ولقد راقبت الكنيسة الكاثوليكية في روما كتاب روح القوانين في شيء كبير من الاعتدال ، وفحصه علماء السربون بدون أن يصدروا حكمهم عليه رسمياً . وأخذ ديان الملتزم العام للضرائب في فرنسا في دحض ما ورد به من آراء اقتصادية . وفي سنة ١٧٥١ وضعت السلطات الدينية كتاب روح القوانين في القائمة السوداء Index أي قائمة الكتب المحرمة قراءتها .

ويحتوى الكتاب على تصدير يأتي بعده واحد وثلاثون باباً أو جزءاً ، وكل جزء مقسم إلى فصول وتبلغ الفصول في مجموعها ستمائة وخمسة . وقد وضع المؤلف لكتابه عنواناً طويلاً يعطى للقارئ ملخصاً لما ورد فيه ، فالنسخة الأصلية من الكتاب تحمل العنوان الآتى : « في روح القوانين ، أو في الصلة التي يجب أن تربط القوانين بنظام الحكم في كل أمة ، وبتقاليدها ومناخها ودينها وتجارتها ... الخ » . وفي التصدير يتوسل المؤلف إلى القارئ ألا يتسرع في الحكم على الكتاب بناء على نظرة خاطفة لبعض ما ورد به « إن لي رجاء أخشى ألا يتحقق ، وهو ألا يحكم قارئ عابر على عمل استغرق عشرين عاماً ، وأن يقبل القارئ هذا المؤلف أو يرفضه جملة ولا يقتصر على قبول أو رفض عدة جمل ، لأن الإنسان إذا أراد أن يفهم فكرة المؤلف فلن يستطيع الوصول إليها إلا إذا فهم فكرة الكتاب » (١) . ثم يقول « لقد خبرت الناس أولاً ووجدت في هذه الأشكال المتباعدة ، بشكل لا نهاية له ، من العادات والقوانين أن الناس ليسوا مساقين بمحض أهوائهم . فوضعت المبادئ العامة لسلوك الناس ووجدت الحالات الفردية تخضع لها في سر ، كما وجدت أن تاريخ جميع الأمم ليست إلا نتائج لتلك المبادئ العامة وأن كل قانون خاص مرتبط بقانون آخر أو يعتمد على قانون آخر أهم منه . ولما اتجهت للدراسة العصور القديمة بذلت الجهد في استخلاص روح مبادئها حتى لا يشكل على الأمر فأعتبر من قبيل التشابهات حالات مختلفا بعضها عن بعض ، وحتى لا تغيب عنها الفوارق الفاصلة بين حالات قد تبدو متشابهة ، إنني لم أستخلص مبادئ

(١)

“Esprit des Lois”, édition Firmin-Didot et Cie, sans date, p. 1.

وهي الطبيعة التي سنشير إليها في هذا المقال عند ذكر نصوص من روح القوانين .

قط من آراء ظنية وإنما من طبيعة الأشياء » (١) . وبعد التصدير تأتي الأجزاء أو الأبواب الواحدة والثلاثون وهي التي سنقسمها وفقاً لرأى بعض النقاد (٢) إلى ثلاثة أقسام : القسم النظري ويشمل الأبواب الثمانية الأولى والقسم العملي ويشمل الأجزاء من التاسع حتى السادس والعشرين ثم أخيراً قسم نسبيته متفرقات ويشمل بعض أجزاء متفرقة وموضوعات خاصة ويدخل فيه على وجه الخصوص الأجزاء من السابع والعشرين حتى التاسع والعشرين ، وسنعالج هذه الأقسام الثلاثة بالترتيب .

٤ — القسم النظري من روح القوانين :

القوانين : ويعالج المؤلف في هذا القسم موضوعات مجردة ، ففي الجزء الأول يتكلم عن القوانين على وجه العموم فيقول « إن القوانين في أوسع معانيها عبارة عن علاقات ضرورية تشتق من طبيعة الأشياء ، ولكل الموجودات قوانينها بهذا المعنى ، فلائحة قوانينها وللعالم المادى قوانينه وللعقول المتعالية على الإنسان وللحيوانات قوانينها وللإنسان قوانينه » . والقوانين أيأ كان نوعها ليست إلا علاقات بين قوى متفاعلة يؤثر في بعضها بعض ، ويتأثر بعضها ببعض وهذه القوى على نوعين ، فزيائية ومعنوية أو أخلاقية فالطبيعة ومبادئ الحكومات والتعليم والضرائب والمناخ وعادات الأمة وتقاليدها وعدد السكان والدين السائد — كل تلك قوى تتفاعل والقوانين ليست شيئاً آخر إلا العلاقات التي تنتج عن ذلك التفاعل بشكل ضروري . ويحمل منتسكيو حملة شعواء على الفلاسفة الذين أخضعوا القوانين والظواهر التي تسود العالم لقدرية عمياء ، إذ كيف يمكن أن

(١) نفس المرجع

(٢) قارن

C.A. Fusil ; Montesquieu, pages choisies
“L'Esprit des Lois”, L. Larousse.

نتصور أن تخلق مثل هذه القدرية موجودات مفكرة .
وهناك إذن عقل نبدي وهو الله والقوانين عبارة عن
العلاقات التي توجد بينه وبين الموجودات المختلفة فيما
بينها وبين بعض ، فعلاقات الله بالكون تتلخص في أنه
خلقه وفق قواعد وضعها هو وهو يحفظه ويصونه وفق
نفس القوانين التي خلقه بمقتضاها ، والعالم المادى
والحال هذه مسود بقوانين لا تتغير لأنها أساس وجوده
واستمراره ، أما الموجودات العاقلة فتخضع لنوعين
من القوانين نوع طبيعى وهى القوانين التي تشتق من
طبيعة تكوين تلك الموجودات مباشرة وهى تلك
القوانين التي كانت تسود الإنسان البدائى قبل تكوين
المجتمعات لأن منتسكيو كان يعتقد كأصحاب المذهب
التعاقدى أن الإنسان قبل تكوين المجتمعات قد مر
بمرحلة طبيعية وكان في هذا متأثراً بهوبس ولون على
وجه الخصوص ، ففي هذه المرحلة مثلاً كان الخوف
يسيطر على الإنسان وكل إنسان كان يشعر أنه أقل من
الآخر وبذلك لم يكن بين الإنسان وأخيه أية نزعات
عدوانية ، كما كان يسيطر على الإنسان نزعة البحث
عن الطعام والحفاظ على حياته والاندفاع الجنسي ...
كل تلك تمثل عينات من القوانين الطبيعية . ويبدو أن
منتسكيو كان يقصد من القوانين الطبيعية تقريباً ما نسميه
اليوم الدوافع الغريزية . أما النوع الآخر من القوانين
فهو القوانين الوضعية التي يضعها الإنسان لنفسه بعد
تكوين المجتمعات ، وإذا كانت القوانين الطبيعية
مفروضة على الإنسان لأنه ليس مصلحها فإن القوانين
الوضعية لما كانت صادرة عنه فإنها متبعة حسب
ظروف كل مجتمع ، وهذه القوانين على أنواع فإنها
قانون الأمم الذي ينظم العلاقة بين المجتمعات . والقانون
السياسى الذي ينظم شئون الحكم ، والقانون المدنى الذي
ينظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض ... الخ . ولما كانت
القوانين ليست شيئاً آخر إلا العلاقات التي تربط العقل
الأول وأالله بالموجودات المختلفة وتربط الموجودات المختلفة

بعضها ببعض فإن مؤلف روح القوانين يتلخص في
البحث في العوامل التي تؤدي إلى تغير هذه العلاقات
سواء بين الخالق والمخلوقات أو بين المخلوقات بعضها
وبعض من جاعة لأخرى ومن عصر لآخر .

ولقد بحث منتسكيو في فلسفة السابقين والمعاصرين
فلم يجد حلاً يشفى غلته فوجد خليطاً من المذاهب
والآراء كما وجد معظم المؤلفين ينظرون للموضوع من
زاوية ضيقة بدون إلمام شامل به ، فعلماء القانون وعلى
رأسهم الرئيس داجسو d'Agnesseau الفرنسى
يذهبون إلى أن القوانين تصدر عن فكرة أو فلسفة
خاصة لسلطة عليا متحركة في المجتمع ومشبعة بتلك
الفكرة ، والقانون الوضعى ليس في هذا المعنى إلا
تعبيراً عن إرادة الله ، ذلك أن القانون قد صدر عن
الحاكم الذى يتولى السلطة والذى يعد نظرياً مثلاً لله في
المجتمع ، فهو قد اختاره لينوب عنه في حكمه وهو إذ
يتصرف إنما يعبر عن الإرادة الإلهية ، مسنداً من
ذلك تحقيق أكبر نفع للمجتمع الذى ولى أمره وهو بعد
مسئول أمام الله عن هذا التصرف . وقريب من هذا
ما ذهب إليه سينوزا الفيلسوف الهولندى المشهور من أن
العالم يسير بالقضاء والقدر وأن كل ظواهر هذا العالم فيزيقية
كانت أم إنسانية إنما تعتمد على الإرادة الإلهية ، ولم
تكن مثل تلك التفسيرات لتروق في رأى منتسكيو
الذى كان مشعباً بالروح العلمى والذى كان يهدف إلى
إيجاد تفسير علمى لاختلاف القوانين ، أى تفسير
يقوم على منهج علمى يستند إلى المشاهدة والتجربة
والاستقراء ، في حين أن هذه التفسيرات كانت تعتمد
على أسس دينية ميتافيزيقية غامضة وإلى جانب هذه
المذاهب الدينية وجد منتسكيو قريباً من رجال السياسة
والقانون يستندون إلى أسس أخلاقية وذلك مثل
جروسوس وبفندورف وباريرالك ، ويذهب هؤلاء إلى
أن فكرة العدل سابقة على كل قانون وضعى . فهناك

نموذج من العدالة وهو نموذج مثالي يرجع إليه كل المشرعين في تشريعاتهم : وهذا النموذج المثالي ليس مصدره الإنسان بل هو مفروض على الإنسان ، وهو يتكون من الحقوق والالتزامات اللازمة لتنظيم العلاقات بين الأفراد الكائنين في مجتمع واحد ، ولتنظيم العلاقات بين المجتمعات المختلفة ، وهذا النموذج هو ما يسمى بالحق الطبيعي . والإنسان يشعر بهذا الحق الطبيعي بشكل تلقائي كأنما ولد الإنسان مزوداً بحاسة تجعله يفرق بين العدل والظلم وفقاً لهذا القانون . وهذا القانون خالد أبدي أزلي لا يتغير بتغير الزمان والمكان وبناء على ذلك تصبح مسألة تفسير القوانين مسألة بحث مدى التطابق بين القوانين السائدة في المجتمعات المختلفة والقانون الطبيعي . ولقد تأثر منتسكيو بهذه النظرية ردهاً من الزمن حتى سنة ١٧٣١ ولكنه وجدها هي الأخرى نظرية ميتافيزيقية لا يؤيدها الواقع لأنها تتعارض مع فكرة الصيرورة ولا تقصر كيف أن فكرة العدل تختلف من مجتمع لآخر ومن عصر لآخر . اتجه منتسكيو بعد ذلك إلى أصحاب المذهب التعاقدى ولا سيما مذهب هوبس الذي تأثر به المؤلف ولكنه مع ذلك تركه لأنه يتأدى بحكم الطغيان الذي كان منتسكيو يقشعر من بشاعته . كما أن نظرية هوبس كانت كالنظريات السابقة تضع مبادئ فلسفية عامة مما كان يتنافى مع منهج منتسكيو في البحث القائم على التجربة والاستقراء .

وإذا كانت المذاهب السابقة قد فشلت في ضم منتسكيو إلى صفوفها فإن ثمة عدداً من المؤلفين كانوا بمثابة نور أدى بمنتسكيو إلى المنهج العلمي السليم للدراسة مشكلة القوانين في أصلها وروحها وأول هؤلاء العلماء هو الإيطالي جرافينا Gravina الذي كان ينصح الباحثين في الدراسات القانونية بأن يضعوا في اعتبارهم أن المشرعين عندما يشرعون إنما يأخذون في اعتبارهم الأول اختلاف الشعوب من حيث العادات والتقاليد

التي تسودها والوسط الجغرافي الذي تعيش فيه^(١) والثاني هو الفيلسوف الألماني أوتو إفرارد O. Everard الذي نادى بضرورة الابتعاد عن التفسيرات التوكيدية أو الدجاطيقية ، والبحث عن « دوافع القانون » التي تلخص في فائدة الدولة وعقيلة الشعوب والعادات والأفكار السائدة فيها والعدالة الطبيعية . أما الثالث فهو اللورد الإنجليزي بولنجبروك Bolingbroke الذي قال بضرورة مراعاة الأخلاق والعادات والتقاليد والمناخ والروح الهام في كل دولة عند التشريع لها . وكان أن انضم منتسكيو إلى رأي هؤلاء العلماء . وبدأ منتسكيو يبحث عن سر اختلاف القوانين الوضعية قاصراً بحثه على القوانين الوضعية مقتصرراً فيها على القوانين السياسية والمدنية ، أما قانون الأمم الذي ينظم علاقة الدول بعضها ببعض فإنه ثابت لأنه يركز على ركيزتين الأولى ضمان السلام بين الأمم والثانية ضمان الاستقرار والبقاء لكل أمة . ولكن ماهي العوامل التي تتوقف عليها القوانين السياسية والمدنية السائدة في كل مجتمع ؟ ثمة - فيما يرى منتسكيو - فئتان من العوامل : عوامل أخلاقية أو اجتماعية تنحصر في العامل الأخلاقي الأول وهو شكل الحكومة الذي يتخذ المجتمع ، وعوامل فيزيقية تنحصر في العامل الفيزيقي الأول وهو المناخ الذي يسيطر على الإقليم ثم تأتي بعد ذلك بقية العوامل الأخلاقية والفيزيكية لكي تدور حول هذين العاملين الرئيسيين ، فالقوانين تتعلق تعلقاً ضرورياً بنوع الحكومة السائدة والمبدأ الذي تقوم عليه ... كما تتعلق بالعوامل الفيزيكية كالمناخ ونوع الأراضي والموقع والمساحة التي يشغلها المجتمع ... كما تتعلق بدرجة الحرية التي يمنحها دستور الحكم بالدين السائد بين السكان وميول الشعب وثروته ... كما تتعلق أخيراً بعضها ببعض (أي كما تتأثر القوانين بهذه العوامل تتأثر

كذلك بعضها ببعض) وبالمصدر الذي صدرت عنه وغاية المشرع من سننها والموضوعات التي تنظمها (١) ولا تؤثر هذه العوامل على القوانين بدرجة واحدة ، بل بدرجات متفاوتة ، فالعوامل الأخلاقية تؤثر بدرجة أكبر من العوامل الفيزيكية ، ذلك « أن العوامل الأخلاقية — فيما يرى منتسكيو — تشكل الطباع العامة للأمة وتحدد نوع روحها العام بدرجة أكبر مما تفعل العوامل الفيزيكية » ؛ ويؤكد الفيلسوف هذا المنى قائلاً « إن النظم والعادات والتقاليد والأخلاق تستطيع أن تغلب بسهولة على قسوة المناخ » . والعوامل الفيزيكية والأخلاقية التي تكشف مجتمعاً من المجتمعات لا يقتصر تأثيرها على نشأة القوانين ، بل هي تؤثر كذلك على تطورها ونضوجها وتنويعها أو إضعافها . حتى أننا نجد في كل عصر « جيلاً من القوانين » يختلف عن جيل العصور السابرة أو اللاحقة ، إذ نمة أجيال من القوانين على غرار أجيال بني الإنسان . وكل « جيل من القوانين » ليس بلا شك إلا نتيجة لتفاعل كل هذه العوامل وتضافرها .

وإذا كانت هذه العوامل هي الأسس التي نركز عليها القوانين فإن منتسكيو يتناولها بالتحليل ، كلاً منها على حدة .

ب — القوانين وعلاقتها بالحكومة في طبيعتها ومبادئها

وبعد منتسكيو هذه النقاط في الأبواب من الثاني حتى الثامن . ويقول في مبدأ الباب الثاني إن الأشكال التي يمكن أن يتخذها نظام الحكم ثلاثة : جمهورية وملكية وطيغان . وهذا التقسيم كان محل نقد حنيف من العلماء لأن الطغيان لا يعد شكلاً قائماً

بذاته ، بل هو شكل تنحدر إليه كل أشكال الحكم إذا تطرق إليها الفساد . ولكن منتسكيو قد فصل بين الملكية والطيغان لكي يحمل حملة شعواء على الحكم الطغياني بدون أن يسيئ مع ذلك إلى البلاط الفرنسي الذي كان يقوم على الحكم التحكيمي . والحكم الجمهوري — في رأي منتسكيو — هو حكم الشعب أو من ينوبون عنه أو جزء من الشعب ، والحكم الملكي هو الذي يتولى الحكم فيه شخص واحد وفق قوانين واضحة الحدود لا يتعداها ، أما حكم الطغيان فهو يقوم على شخص واحد يحكم بلا قانون ولا قاعدة إلا أهوائه وعواطفه .. والحكم الجمهوري على نوعين : فإما أن يحكم الشعب أو من يمثلونه وفق قواعد نيابية خاصة تلك هي الديمقراطية وإما أن يكون الحكم في أيدي فئة من أغنياء الشعب وتلك هي الأرستقراطية . وفي الديمقراطية يستطيع كل شخص وفق قواعد خاصة تمثيل الشعب أو حكم الشعب باسم الشعب ، أما في حالة الأرستقراطية فإن الحكم محصور في طبقة معينة أو عدة طبقات لا يتعداها وأحسن شكل للحكم الأرستقراطي هو ذلك الذي يقرب قدر الامكان من الحكم الديمقراطي . أما الحكم الملكي فهو الذي يقوم على هيئات تتوسط بين الملك والشعب وتكون لها اختصاصات محدودة تحديداً دقيقاً يحد من سلطان الملك . ومنتسكيو إذ يتحدث عن هذه الأنواع من الحكم إنما كان يفكر في الحقيقة في النظام الملكي الاقطاعي الذي ساد معظم الشعوب الأوروبية في العصور الوسطى ، حيث كانت هيئات النبلاء والأشراف ورجال الدين والمدن الحرة تحد من سلطان الملك وتباعد بينه وبين الطغيان ، إذ بدون هذه الهيئات يصبح الملك — فيما يرى الفيلسوف — ولا حدود لسلطانه ولا رادع لتصرفاته . إذ « لانبلاء بلا ملك ولا ملك بلا نبلاء » ، إذ في هذه الحالة الأخيرة يصبح الملك

(١) روح القوانين الكتاب الأول الفصل الثالث

طاغية^(١) أما في حكم الطغيان فإن الطاغية تخلق بجانبه بعض الأمراء الكسالى الجاهلاء ذوى الشهوات التى لا تحدّها حدود . ومن سمات هذا النظام أن يعين الطاغية وزيراً يحمل الأعباء اسماً ، بحيث يسمح هذا النظام للطاغية بأن يفعل كل ما يرضى نزواته ورغباته باسم ذلك الوزير .

والقوانين تحت الحكم الجمهورى ترتكز على التفصيلية لأن من يضعون القوانين هم أنفسهم الخاضعون لها والمتحملون لمسئوليتها والتفصيلية هنا تعنى التمسك بواجبات المواطن الصالح الشريف أى بتوضيح المصالح الفردية لإزاء الصالح العام ، لأن القوانين لما كانت صادرة عن الشعب فإن أى خطأ في قوانين الدولة لا يستلزم إلا رجوع الحكام بكل بساطة عن قراراتهم أما الحكم الملكى فأساسه الشرف وثقة الشعب في ملكه أما أساس حكم الطغيان فهو الخوف والرهبة لأن الرعايا ليسوا أحراراً بل هم عبيد أذلاء للطاغية الذى يبقى حكمه مرتكزاً على هذه الرهبة من مجرّوته وسلطانه^(٢) .

وإذا كانت تلك هى الأشغال المختلفة لنظم الحكم فإنها تؤثر تؤثر تأثيراً كبيراً على القوانين المدنية والجنائية والإدارية التى تنظم الحياة الاجتماعية فهى قوانين التربية والتعليم يعمل الحاكم على توجيه تلك القوانين بحيث تخدم أغراضه وتربى في مواطنها هذه المبادئ التى يقوم عليها النظام الأساسى أى غرس مبادئ الفضيلة أو الشرف أو الخوف بحسب ما إذا كان النظام جمهورياً أو ملكياً أو طغيانياً ، ولكن إذا كان لنظام التربية والتعليم هذه المهمة فإنه بالنسبة للنظام الجمهورى ألزم منه بالنسبة للنظامين : الملكى والطغيانى ، وذلك لأن من السهل على الطاغية أن ينشر الخوف والرهبة بين رعاياه وذلك عن طريق نشر القسوة في العقاب ، والوحشية في

معاملة المحكومين ، وكذلك من السهل على الملك غرس مبدأ الشرف والثقة بالحاكم لأن هذه صفات أساسها العواطف والانفعالات النفسية التى تؤثر فيها وتتأثر بها ، فمن الميسور على الحاكم أن يخلق جوّاً نفسياً يؤدى إلى الثقة في شرفه وانطمأنينة إلى حكمه^(١) . أما في حالة الحكم الديمقراطي فإن توفير الفضيلة أى تدريب الأفراد على أن يكونوا مواطنين فضلاء يضحون بمصالحهم الخاص في سبيل الصالح العام — كل هذا ليس شيئاً ميسوراً . وكذلك يؤثر نوع الحكومة في القوانين الأخرى التى لا تتعلق بالتربية والتعليم ، فهو يؤثر على القوانين التى من شأنها أن تطمئن الناس على أشخاصهم وأموالهم حتى تستقر الأمور في المجتمع وحينئذ لا بد من سن القوانين الجنائية وإنشاء المحاكم ، وهذه القوانين تقوم على عقوبات خفيفة عادة تحت النظم التى أساسها الفضيلة أو الشرف ؛ أما في النظام الطغيانى القائم على الخوف فنجد العقوبات صارمة وحشية غير انسانية . كما يؤدى الشكل السياسى للدولة إلى سن قوانين تحمى الفرد من سوء استخدام النظام أو استغلاله ، وذلك فيما عدا النظام الطغيانى الذى يخضع الفرد فيه لكل أنواع الظلم والاستغلال بلا ضمان . أما في النظامين الجمهورى والملكى فتسن قوانين تحمى الفرد وحرياته المختلفة ، كما تحميه من الضرائب الباهظة التى لا تتناسب مع مقدراته المالية ، على أنه من الملاحظ — فيما يرى منتسكيو — أنه كلما كانت الحكومة ديمقراطية تقوم باصلاحات يشعر بها الأفراد ، تقبل هؤلاء بسهولة ما تفرضه عليهم من أعباء مالية حتى نستطيع أن نضع ما يأتى كقاعدة عامة : « في مقدور الحاكم أن يجمع من الضرائب مقداراً يتناسب طردياً مع حرية المحكومين » . ويتعلق بشكل الحكومة أيضاً ما ساهم منتسكيو قوانين الترف lois somptuaires^(٢) . فالترف في أية دولة من

(١) الباب السادس .

(٢) الباب السابع .

(١) الباب الثانى الفصل الرابع

(٢) الأبواب الثالث والرابع والخامس .

الدول انما يكون نتيجة للتفاوت بين الثروات ، فالدولة التي تكون الثروة فيها موزعة توزيعاً عادلاً بلا فوارق كبيرة لا يكون ثمة ترف لأن الترف يأتي من تمتع الإنسان بعمل الآخرين ، ينفق عليه الممتنع أو المترف من ثروة تزيد على حاجته وعلى ذلك نجد أن الترف قليل أو معدوم — في رأى منتسكيو — في الدول الديمقراطية أو الجمهوريات التي تكون الثروة فيها موزعة توزيعاً عادلاً ان كل انسان يجد كفايته بلا زيادة ولا نقصان وبحيث لا يكون لديه من الثروة الزائدة ما يجعله يترف على حساب الآخرين ، وعلى ذلك فالجمهوريات المثالية هي التي يسودها حسن التوزيع في الثروة وعدالته ، وهذا هو السر في أن الأفراد في كثير من الجمهوريات القديمة كانوا يطالبون دائماً بإعادة توزيع الثروات وحدث بالفعل إعادة توزيع الثروات فيها أكثر من مرة أما في الجمهوريات التي تسير على النظام الاستقراطي كبعض المدن الايطالية واليونانية فإن الارستقراطيين في بعضها كانوا يعيشون بلا ترف لأن قوانين البلاد وظروفها كانت تحم عليهم الاعتدال في الإنفاق مما كان يترتب عليه الضنك الشديد لأن الثروة كانت تكس في أيدي الارستقراطيين ويحرم منها الشعب ، وفي بعضها الآخر ولا سيما عند اليونان كان الارستقراطيون ينفقون عن سعة على رفاهية الشعب في الأعياد وفي الاحتفالات الدينية وحتى المناسبات وهذا كان نظاماً مثالياً للنظام الارستقراطي لأن الارستقراطيين يتحملون عبء الثروة والفقر على السواء . أما في النظام الملكي فقد تصدر قوانين تحد من الترف لتوفير النقود لتشجيع التجارة والصناعة ولكن حياة الترف من صفات النظام الملكي لأن النظام الملكي بحكم تعريفه يقوم على الاختلاف في الثروات فإذا صدرت قوانين تحد من حرية انفاق الأثرياء فإن الفقراء لن يجدوا عملاً ويموتون جوعاً . وكذلك يوجد الترف في دولة الطغيان ، ولكن مع الفارق هو أن

الترف في دولة النظام الملكي يكون نتيجة طبيعية لمتنع الأفراد بحريتهم . أما في دولة الطغيان فإن الأفراد جميعاً عبيد أدلاء للطاغية ويكون الترف لبعض الناس نتيجة لسوء استغلالهم لعبوديتهم ، لأن مثل هؤلاء المستعبدين وقد ولاهم سيدهم الطاغى ليصرفوا شئون عبيده الآخرين ينهزون الفرصة ويستغلون هؤلاء العبيد الآخرين . لاسيما وانهم يعيشون ليومهم بلا أمل في الغد غير المضمون ولذلك يحاولون الوصول إلى أقصى قسط من الترف في أقل وقت على حساب زملائهم العبيد الآخرين .

وهكذا إذا رحنا نبحث في جميع أنواع القوانين التي تسود الدولة لوجدناها متعلقة تعلقاً وثيقاً بالنظام السياسي القائم فيها على أن النظام السياسي ككل شيء آخر قابل للفساد إما بطول « الاستعمال » أو بفساد القائمين عليه وحينئذ ينتشر الفساد والرشوة ، الملكية تتحول بالفساد إلى طغيان حاكم واحد والارستقراطية إلى طغيان عدة أفراد بينما يؤدي فساد الديمقراطية إلى طغيان الشعب^(١) فالسبب الأول مثلاً في فساد الديمقراطية هو أن يفقد الناس روح المساواة التي يجب أن تسود بينهم ، ومن ناحية أخرى تفسد الديمقراطية إذا زاد التمسك بروح المساواة عن حدود معينة ، إذ في هذه الحالة سيعتبر كل انسان نفسه مساوياً لرئيسه في العمل وبذلك يرى من الخطأ أن يتلقى أول مرة منه وأن من حقه أن يعصيه ، فتضيع الثقة بين الناس وتضطرب المقاييس وتنتشر الفوضى^(٢) .

٥ — القسم العملي :

وإذا كان القسم الأول يعالج القوانين وأنواع

(١) الباب الثامن

(٢) يراجع في ختام شكل الحكومة كتاب (منتسكيو كرجل

سياسي

W. Struck ; Montesquieu als Politiker, Berlin, 1933.

الحكومات وعلاقتها بالقوانين السائدة في مجال التعليم والعقوبات والترف، ثم فساداً لأنواع المختلفة للحكومات فإن القسم الثاني يعالج مسائل هي بطبيعتها أقرب إلى العمل منها إلى النظر فيعالج مشكلة الحريات السياسية وأثرها على القوانين ومشكلة الرق السياسي والاسترقاق المنزلي وقوانين الدفاع والهجوم في الدولة، وأكثر المناخ في تشكيل القوانين وكذلك الدين وما سماه الروح العام للمجتمع ... وهي موضوعات أقل في جفافها من موضوعات القسم الأول (النظري) وأقرب إلى مشكلة تطبيق القوانين منها إلى فلسفة القوانين كما أن موضوعات القسم الأول يميل أكثر إلى وصف ما هو كائن فعلاً بينما موضوعات القسم الثاني لا تقتصر أحياناً على ما هو كائن بل تتبعه بتوجيهات عملية تطبيقية . على أن هذا القسم من ناحية أخرى يعد استمراراً للقسم الأول من حيث أن كلا القسمين يبحث في موضوع واحد وهو العوامل المختلفة التي تشكل القوانين في كل مجتمع من المجتمعات . وسنتناول موضوعات القسم الثاني في شيء من التفصيل :

١ - الحرية السياسية

يتكلم منتسكيو في البابين التاسع والعاشر عن علاقة القوانين بحالة الدفاع عن الدولة وحالة الهجوم وأهم ما يذكر له هنا هو دفاعه عن الحرب والغزو بوصف أنهما وسيلتان من وسائل محافظة الأمة على بقائها وضمان استمرار حياتها ، فهما إذن وسيلتان مشروعتان ، ثم ينتقل بعد ذلك لبحث في علاقة القوانين بالحرية السياسية وذلك موضوع من أهم الموضوعات التي تعرض لها إذ خصص له ثلاثة أبواب طويلة كاملة من الباب الحادى عشر حتى الباب الثالث عشر . والحرية في رأيه لا تعنى أن يفعل الفرد كل ما يريد ، ففي المجتمع الذى تسوده قوانين لا يمكن أن تعنى الحرية إلا القدرة على عمل ما يجب أن يريده الفرد ،

وعدم إلزامه بفعل ، لا ينبغي أن يفعله ، وأكبر ضمان للحرية السياسية هو في مبدأ تقسيم السلطان إلى ثلاث سلطات : تشريعية وتنفيذية وقضائية بحيث تستقل كل منها بالتشريع وتنفيذ القوانين والقضاء على التولى ولا تتدخل في شئون السلطين الآخرين . ويعزى إلى منتسكيو الفضل الأول في نشر هذا النظام الذى نقله عن النظام السياسى الانجليزى مع بعض اصلاحات أدخلها عليه^(١) ، فأصبح مبدأ فصل السلطات بفضل منتسكيو السنة الأولى لكل حكم ديمقراطى في العصور الحديثة . فالحرية السياسية يجب أن تكون مقيدة وفى حدود القوانين السائدة وذلك « لأننا لو أبحنا لكل مواطن أن يفعل كل ما يريد أو ما تحرمه القوانين فإنه لن يكون حراً ، لأن الأفراد الآخرين سيكون عندهم نفس هذه السلطة » : وليس الشعب الحر ذلك « الشعب الذى يعيش في ظل هذا النظام أو ذاك ، إنما هو الشعب الذى يتمتع بشكل الحكم وفق القانون السائد ثم يضيف منتسكيو إلى ذلك « بل إن الحرية لتبدو في بعض الأحيان غير متفقة مع حالة بعض الشعوب التى لا تستطيع تحملها والتي لم تعود على التمتع بها ، كالهواء النقي إذ يضر أحياناً بمن كانوا يعيشون في أماكن تكسوها المستنقعات » ، وفى هذه النقطة وفى الكلام عن الحرب والغزو يبدو منتسكيو إلى حد ما استعماريًا . ولكن إذا فرض وتحققت الحرية في شعب من الشعوب فكيف السبيل إلى ضمان بقائها واستمرارها ؟ « إن التجربة الخالدة قد دلت على أن ثمة ميلاً لدى كل رجل ذى سلطة إلى إساءة استخدام هذه السلطة » ومن جهة أخرى دلت التجربة على أنه لا بد في المجتمع من رجل أو سلطة تتولى شئون الحكم ، وليس والحال هذه ثمة ضمان لتحقيق الحرية أو

(١) لقد خصص منتسكيو الفصل السادس عن الباب الحادى عشر للدراسة الدستورية للانجليزى ونقده

استمرارها في أي من النظم السياسية من ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية لأنها جميعاً قد يتطرق إليها الفساد ، فكيف السبيل إذن إلى إيجاد نظام سياسي لا يتطرق إليه الفساد ؟ السبيل الوحيد يتلخص في توزيع السلطات على عدة قوى تتوازن وتتكافأ معها ، إذ لا يوقف السلطة إلا سلطة أخرى توازنها وتتكافأ معها إذ « لكيلا يستطيع أي ذي سلطة إساءة استقلال سلطته لا بد من ترتيب الأمور بحيث توقف سلطته سلطة أخرى تعادله » وذلك على غرار الدستور الانجليزي . فالسلطان يجب أن ينقسم إلى ثلاث سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية ، وهذه السلطات وإن كانت منفصلة في اختصاصاتها ستكون مضطرة بحكم حركة الأشياء للعمل سوياً في انسجام ووثاق . فمتسكيو لم يتجاهل كغيره من الفلاسفة طبيعة الإنسان بل نظر إلى هذه الطبيعة نظرة موضوعية مقدراً بحساب دقيق ما جبلت عليه من شر وخير ونظر إلى القوى التي تسيطر على الحياة السياسية ووضع لها توجيهاً سليماً يكفل تعاونها وانسجامها ، ولكي « نصل إلى حكومة معتدلة لا بد من ربط القوى بعضها ببعض والحد من غلوها وتوجيهها للعمل مع تنظيمها ، أي تقوم بعمل ما يشبه الرافعة في العالم الفيزيقي حيث نجد قوة في جانب تعادله مقاومة في جانب آخر »

ويستعان في تثبيت الحرية بالقوانين المدنية والجناية التي تبين لكل ماله وما عليه ، كما يستعان بالدين والروح الديني في تهذيب الأخلاق وتمسك الأفراد بالفضيلة التي هي في إطاعة القوانين ، فن المفيد جداً أن يعتقد الناس في وجود الله لأن في تكران وجوده تأكيداً لاستقلال الأفراد (أي لضبايح حريتهم) حيث إذا لم يكن لديهم هذا الإيمان لتبع ذلك عصيانهم وتمردهم ... والحاكم الذي يحب الدين ويخشى الله هو كالأسد الذي يخضع لليد التي تحنو عليه أو الصوت الذي يهدئه . والحاكم الذي

يخشى الله ويكره الدين كالأسد الذي يقرض السلسلة التي تحول بينه وبين الهجوم على المارة في الطريق والحاكم الذي لا دين له بالمرّة كالأسد الخفيف الذي لا يشعر بحريته إلا عندما يهجم ويفترس . فالدين الذي ينادى به متسكيو يهدف إلى « استئناس الأفراد » أكثر مما يهدف إلى إخضاعهم لعنينة أخية .

ب — علاقة القوانين بالمناخ :

ولم يكن متسكيو أول قائل بأثر العوامل الجغرافية على تشكيل العادات والتقاليد والقوانين السائدة في المجتمع ، بل سبقه إلى ذلك كثيرون نخص بالذكر منهم أبقراط في رسالته « عن الأجزاء والمياه والأمكنة » وأفلاطون في كتاب القوانين وأرسطو في كتاب السياسة وكثير من العلماء الرومان مثل أوفيدوس ، وابن خلدون عند العرب الذي يتحدث في الفعصل الأول من الكتاب الأول من المقدمة عن « المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر وكثير من أموالهم ثم عن اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم » وفي العصور الدينية نجد مالبرانس وبودان الفرنسيين وماكيافلي الإيطالي والليبي الانجليزي الشهير جون أريزى ومنذ القرن التاسع عشر نشأت مدرسة بأكملها تدعى مدرسة البثوين Environmentalists (١) تقوم على بيان مدى تأثير النظم الاجتماعية بالمناخ والتضاريس ويتزعم هذه المدرسة العالم الألماني رتسل Ratzel ويبحث متسكيو هذا الموضوع في أبواب خمسة كبرى تمتد من الباب الرابع عشر حتى الباب الثامن عشر . فالعادات والنظم والقوانين تتأثر بالمناخ السائد في الإقليم ذلك « أن الناس في المناطق الباردة تقل حساسيتهم لأنواع السرور ، على حين تكبر هذه الحساسية في المناطق

(١) تراجع في هذه انقطاع مؤلفاتنا عن تاريخ الفكر الاجتماعي وأسس علم الاجتماع ، ومتسكيو .

الضمير ، وذلك مع ميل للاستبعاد ومن هنا نرى كيف يرجع منتسكيو وجود نظام الرق الى المناخ - كما سنرى - كما يرجع كثيراً من للنظم الى المناخ كتعدد الزوجات الذى يرجع الى عوامل فسيولوجية واقتصادية ترجع بدورها الى المناخ الذى يودى في النهاية الى اشاء تلك النظم وتثبيتها ، فثلاً تنتشر فيما يرى منتسكيو عادة شرب الماء في المناطق الحارة لتعويض نسبة الماء الموجودة في الدم وهى النسبة التى يفقدها الفرد عن طريق العرق ، بينما يسود شرب الخمر المناطق الباردة بالعكس لتبخير نسبة من الماء الزائد في للدم بسبب عدم وجود العرق ، ولقد اهتم منتسكيو بالعادات العربية وربطها بالمناخ السائد في شبه الجزيرة وقال « ان القانون الإسلامى الذى يحرم شرب الخمر هو قانون مناسب لمناخ البلاد العربية^(١) » وان كان الخمر لم يحرم عند العرب الا في العصر الإسلامى ، وذكر أفلاطون وأرسطو أن الخمر كان محرماً عند شعوب شرقية كثيرة في العصور القديمة^(٢) .

ح - المناخ وعلاقته بنظام الرق المنزلى :

ويعزى الى المناخ وجود نظام الرق المدنى في بعض المجتمعات^(٣) والرق المدنى هو النظام الذى يجعل من حق شخص تملك شخص آخر بحيث يصير السيد المطلق لحياته وأمواله . ويميز منتسكيو بين الرق المدنى والرق السياسى ، والرق السياسى هو ما يشاهد في الدول التى تتبع النظام الطغياتى حيث يصبح الأفراد عبيداً مسترقين للعاغية ، وبعد أن يبين منتسكيو مصادر الرق المدنى وفق القانون الرومانى كأسرى الحروب والمدنين الذى لا يوفى دينه وأبناء الأرقاء يبين كيف أن ثمة مصادر أخرى كاحتقار أمة لأخرى واسترقاق أهل دين معين

(١) الكتاب الرابع عشر ، الفصل العاشر

(٢) أفلاطون الكتاب الثانى من القوانين

(٣) روح القوانين الباب الخامس عشر

المعتدلة وتصل إلى درجتها العظمى في المناطق الحارة . وكما نستطيع تمييز أنواع المناخ بخطوط العرض نستطيع بنفس الطريقة أن نميز درجات الحساسية ... ويتبع الألم نفس القاعدة فإن صانع الطبيعة (الله) قد أراد أن يكون الألم متناسباً في شدته مع ما يحدثه من اضطراب في الجسم . ولما كان من المحقق أن الأجسام الكبيرة والألياف الغليظة للشعوب الشمالية أقل قابلية للاضطراب من ألياف شعوب المناطق الحارة الرفيعة والرقية فإن نفسية تلك الشعوب الأولى أقل حساسية للألم^(١) فالمناخ ذو أثر فيزيق ضخم لاشك فيه على الأعصاب والعضلات الإنسانية ومن ثم على أخلاق الأفراد وتصرفاتهم . والعقل نفسه والانفعالات ترجع الى عوامل فزيولوجية ترجع بدورها الى عوامل مناخية ، وعلى ذلك يجب أن تكون القوانين السائدة في المجتمعات متناسبة مع الظروف المناخية المختلفة ! ويحاول منتسكيو في عدة فصول طويلة بيان كيف أن للمناخ أثراً على كل جزء في الجسم الإنسانى وما به من عصاراات وافرازات وأثر ذلك على مزاج الإنسان وأخلاقه وعاداته وطباعه « ففوة الناس أو حيويهم مثلاً تكون أكبر في المناطق الباردة ... وهذا من شأنه أن يودى إلى نتائج ضخمة إذ يكون لدى الأفراد ثقة أكبر في أنفسهم وشجاعة أكبر وشعور أكبر بتفوقهم ورغبة أقل في الانتقام ... وتكون لديهم صراحة أكثر وتبسط أقل من الرياء السياسى والشك والخداع ! ولكن هذا في المناطق الحارة وحرارة الجو تبلغ أحياناً من الانفعال في بعض المناطق بحيث يصير الجسم بلا قرة .

وتنتقل الضربة للعقل نفسه وينتج عن ذلك سلبية الأفراد ، فلا حب للاستطلاع ولا مشروعات ذات قيمة ولا شعوراً كريماً ! ! مع ميل الكسل وتحمل للعقاب الجسدى الجسمى مع عدم التأثير بالعقاب المعنوى وتأنيب

(١) الفصل الثانى من الباب الرابع عشر .

لأهل دين آخر ؛ ويحمل منتسكيو على نظام الرق حملة شعواء مبنياً أنه نظام لا يفيد منه السادة ولا العبيد لأنه يعود السيد على عادات أبعد ما تكون من الفضيلة فهو يحول السادة الى أشخاص قساة طغاة تسيطر عليهم نزواتهم ونزعاتهم الشهوية ولأنه يجعل من الرقيق أشخاصاً لا يأتون أى عمل عن نفسية فاضلة لأنهم يقومون بأعمالهم تحت الضغط والإكراه مما يباعد بينهم وبين الأعمال الفاضلة التي يقوم بها الناس العاديون عن طواعية . ولكن منتسكيو بالرغم من هذه الأقطار المتحررة يؤيد استرقاق العبيد السود في أفريقية !!! إذ أن استرقاقهم ضرورة لا بد منها - فيما يرى - لإنجاز المشروعات الكبرى التي يتطلبها الاقتصاد الأوربي !!! كما يعطل استرقاق السود بنظرية التفرقة بين السلالات مدعياً أن السلالات السمراء لا نفوس خيرة لها ، « فلا نستطيع أن نفهم - كما يقول الفيلسوف المتحيز - أن الله الذي هو موجود جد خبير حكيم قد ركب نفساً خيرة في جسم أسمر تماماً » !! ثم يسوق البراهين على أن الشعوب السمراء ليس لديها عقل عام مستنلدا الى مايسود هذه الشعوب من عادات غريبة !! ويختتم كلامه هنا بخاتمة تهدم كل آرائه المتحررة وتبعده عن النظرة العلمية « اننا لا نستطيع أن نفترض أن أفراد هذه الشعوب أناس والا لبدأننا نعتقد أننا لسنا مسيحيين ! » وهو هنا يشير الى التفسيرات الخاطئة التي فسر فيها بعض الشراح الكتاب المقدس من أنه يفرق بين أولاد سام وهم البيض وأولاد حام وهم السمرة ويؤكد - رهنا موضع التفسيرات الخاطئة - أن السمرة وجدوا ليعملوا البيض . وهذا أبعد ما يكون عن الصواب لأن آية الكتاب المقدس التي تقول « كتب على أولاد حام أن يكونوا قطاع أخشاب وحملة ماء » لا تعني - في رأينا - أكثر من أن حاماً لما عصي أباه لم يبارك الله له في أولاده فكتبت عليهم الذلة يعيا كان

سام مطيعاً لأبيه فبارك الله له في أولاده ، فهي في أصلها آية تحت على طاعة الوالدين واحترامهما .

د- الاسترقاق العائلي والمناخ (١)

والاسترقاق العائلي نوع من النظم العائلية تكون المرأة فيه عبدة ذليلة للرجل ؛ أشبه بشيء يملكه ويتصرف فيه وفق أهوائه ونزواته ويتمثل في تعدد الزوجات وتطليق الرجال للنساء وطردهن وحبسهن وفرض الحجاب عليهن . وينذهب منتسكيو إلى أن كل هذه النظم ترجع إلى المناخ السائد ، ففي المناطق الحارة يبلغ النساء سن المراهقة بسرعة أى في سن الثامنة أو التاسعة فتزوج البنت وهي طفلة ثم تبلغ سن الشيخوخة في سن العشرين . وعلى ذلك لايتوفر للنساء في تلك المناطق العقل والجمال في آن واحد فالبنت تكون جميلة في سن المراهقة أى في سن ثمانى سنوات ولكنها تكون مجردة من العقل .

وعندما تبلغ سن العشرين وتبدأ مواهبها العقلية في أن توثى قوتها تسيطر عليها الشيخوخة والكبر ثم القبح وينتج عن ذلك أن المرأة تعيش في تلك المناطق دائماً تحت سيطرة الرجل ، لأن الجمال والعقل كليهما لازم لكى تفرض المرأة شخصيتها على الرجل ولا يغنى الجمال عن العقل في سن الثمانى سنوات كما لا يغنى العقل فيها عن الجمال في سن العشرين . ويضطر الرجل والحال هذه إلى الزواج من ثمانية وثلاثة ورابعة لأن المرأة تفقد جمالها بسرعة ولأن الرجل عادة أبطأ من المرأة في الوصول للشيخوخة ومن ثم ينتشر نظام تعدد الزوجات ، هذا في المناطق الحارة ، أما في المناطق المعتدلة فنجد الرجل والمرأة يصلان لسن الشيخوخة في سن واحدة ومن هنا تسود مساواة الرجل بالمرأة .

أما في المناطق الباردة فنجد الرجال يسرفون بسبب

برودة الجو في احتساء الحمر بينما نجد النساء متحفظات من هذه الناحية لأن المرأة تميل بالطبيعة للدفاع عن نفسها ومن هنا نجد لها عقلاً أرجح وبالتالي يكون لها السيطرة في المجتمعات الباردة المناخ. ولقد نجح الدين الاسلامي - فيما يرى منتسكيو - في الانتشار في المناطق الآسيوية والأفريقية لسماحه بتعدد الزوجات الذي يتفق مع مناخ تلك الأقاليم ! على حين فشلت المسيحية لأنها لا تسمح إلا بزوج واحد ونجحت بالعكس في الانتشار في أوروبا لأنها تتلاءم مع المناخ الأوروبي ! على أن ثمة عاملاً آخر يؤدي إلى انتشار تعدد الزوجات في المناطق الحارة ، وهو أن لوازم الفرد المعيشية فيها أقل من لوازمه في المناطق الباردة ومن ثم يسهل على الرجل إطعام عدة نساء بأولادهن . ويضيف منتسكيو إلى ذلك سبباً سكانياً وهو أن الإحصاءات قد دلت على أن أنجاب الإناث في المناطق الحارة يفوق كثيراً أنجاب الذكور وبالعكس في المناطق الباردة وعلى ذلك يسود نظام تعدد الزوجات في المناطق الحارة في توفر عدد الإناث .

وينتج من الجو الحار وتعدد الزوجات - فيما يرى منتسكيو نظام الحجاب لأن حرارة الجو تزيد من حدة الغريزة الجنسية ولما كان النساء في الجو الحار - كما رأينا - لا يتمتعن بعقل راجح في حالة تمتعهن بالجمال كان لزاماً على الرجال أن يعدواهن « أبقالا » ويحبسوهن خوفاً عليهن ! وذلك بدلا من الالتجاء إلى غرض مبادئ الأخلاق الفاضلة في نفوسهن ، فالحجاب أو منع الاختلاط يقوم مقام المبادئ في البقاع الحارة .

وبمثل تلك الطرق يبرهن منتسكيو على أن الاسترقاق السياسي مرتبط بالمناخ الذي يسود الإقليم^(١) والاسترقاق السياسي بمعنى وقوع دولة تحت حكم أخرى تنصرف في شئونها كما يعني حكم الطغيان الذي يخضع فيه ملايين الأشخاص لنزوات فرد واحد . والاسترقاق السياسي يسود المناطق الحارة لأن الحرارة الشديدة تؤدي بالأفراد

(١) الباب السابع عشر

إلى التكامل والضعف الجسمي وجمود الملكات العقلية مما يؤدي إلى أن يتخذ الأفراد موقفاً سلبياً من مشكلاتهم وعكس هذا يلاحظ في المناطق الباردة . ومن هنا نجد - فيما يقول منتسكيو - الشجاعة والتيقظ في المناطق الباردة والجبن والاستكانة في المناطق الحارة ، كما نجد أن شعوب المناطق الباردة عاشت دائماً حرة ديمقراطية على حين نفس شعوب المناطق الحارة تاريخهم تحت سيطرة الاستعمار والغزوات المستمرة والأحكام الاستبدادية والتاريخ نفسه يؤيد هذه الظاهرة فالمناطق الآسيوية قد خضعت خلال تاريخها الطويل لثلاث عشرة غزوة كبرى منها غزوات الاسكيتيين والميديين والفرس واليونان والرومان والعرب والمغول والتتار... الخ .

أما أوروبا فلا تعرف إلا أربع غزوات كبرى وهي غزو الرومان والأقوام المتبربرين وغزوات شرلمان ، ثم النورمانيين وثمة سبب آخر فيزيقي أدى إلى الاسترقاق السياسي في المناطق الآسيوية وسيادة النظم الديمقراطية في أوروبا على وجه العموم . ذلك أن آسيا كانت تنشأ فيها امبراطوريات كبرى مترامية الأطراف لأن معظم أراضيها منبسطة والجبال الموجودة بها لا تغطيها الثلوج إلا نادراً ، ثم إن جزءاً كبيراً من مياه أنهارها يتبخر بالحرارة ومن ثم يجف أثناء الصيف ، وكل تلك عوامل تؤدي إلى سهولة عبور الجبال والأنهار مما يسهل نشأة امبراطوريات واسعة ولذلك يجب أن يكون الحاكم طاغية حتى يستطيع السيطرة على تلك البقاع المترامية الأطراف ، فالحكم الديمقراطي هنا لا يتفق مع طبائع الأشياء .

أما في أوروبا فنجد العكس ، إذ قسمت الطبيعة الأقاليم إلى أقسام طبيعية متوسطة في اتساعها ، منفصلة بعضها عن بعض انفصالاً طبيعياً جعل من الضروري نشأة حكومات في الأقسام المختلفة . وهذا التقسيم أدى إلى نشأة روح الحرية عند كل قسم لأنه مختلف في طبيعته عن الأقسام الأخرى ومن ثم لا يستطيع ضمته

إليها أو إخضاعه . ويمثل هذه الطريقة يبرهن منتسكيو على أن للقوانين صلة وثيقة بطبيعة الأرض التي يشغلها المجتمع (١) .

هـ - القوانين وعلاقتها بالمبادئ التي تكون الروح العام في المجتمع (١)

والروح العام *Esprit général* يتكون في المجتمع من تعادل العوامل الطبيعية والثقافة التي تكتنفه . فالتناس يخضعون في حياتهم لعدة عوامل : المناخ ، والدين والقوانين ومبادئ الحكومة السائدة والتقاليد ، ومن كل هذه الأشياء يتكون الروح العام وكلما زادت قوة أحد هذه العوامل في أمة من الأمم ضعفت قوة العوامل الأخرى بنفس النسبة ، فمثلاً نجد أن الطبيعة والمناخ يوجهان وحدهما تقريباً حياة المجتمعات البدائية وتسيطر العادات على الصينيين وتسود القوانين في اليابان ونجد هنا أن منتسكيو قد اكتشف فكرة تشبه فكرة العقل الجمعي التي سبقول بها كثير من علماء الاجتماع المحدثين مثل دوركايم في فرنسا وفندت في ألمانيا واسبنسر وأودم ولستروورد في أمريكا .

وهذا الروح العام بمثابة تيار فكري عام يسيطر على المجتمع وهو يختلف من جماعة لأخرى ، وفي نفس الجماعة من فترة لأخرى وفق ما يحيط بالمجتمع من ظروف جغرافية وثقافية ويقول منتسكيو بأن على المشرعين أن يراعوا هذا الروح العام في تشريعاتهم فلا يصطلحون من التشريعات ما يتنافى معه لأنه يمثل النطق العام للمجتمع فالإصلاح السياسي والاجتماعي يجب أن يكون متمشياً مع هذا الروح ولا فشل وأتى بعكس المقصود منه : فإذا وجدت في المجتمع عادات وتقاليد لم تعد ملائمة فإن إصلاحها لا يتم بسن تشريع يحرمها لأنها متعلقة تعلقاً وثيقاً بالروح العام وعلى ذلك

(١) الباب الثامن عشر .

(٢) الباب التاسع عشر .

سيكون مثل هذا القانون تعسفياً ، إنما يتم الإصلاح هنا عن طريق غرس عادات وتقاليد جديدة يوجهها المصلحون ويعملون على نشأتها ونموها وتطورها :

« فلذا أراد الحاكم القيام بإصلاحات فيجب عليه أن يلجأ للقانون إلا في النواحي المنظمة بقانون ، أما في النواحي المنظمة بعادات وتقاليد فيجب أن يلجأ في شأنها إلى غرس عادات وتقاليد جديدة » . ولا شك أن العادات والتقاليد تخضع خضوعاً شديداً للمناخ ومن هنا نجد أن ثمة شعوباً تسودها روح المحافظة على التقاليد وأخرى روح التجديد والتغيير بحسب ما يسودها من مناخ . فالكسل المسيطر على شعوب المناطق الحارة يجعلها تتخذ مواقف سلبية من عاداتها وتقاليدها ومن هنا تنتج عندها روح المحافظة التي تتسم بها على حين يسود التغيير والتجديد المناطق الباردة ويجب أن يلاحظ المشرعون كل تلك الظروف عند تشريعاتهم . على أن منتسكيو يبدو هنا بعض الشيء متناقضاً مع نفسه مبطل الفكر ، إذ بعد أن يوصي المشرعين بضرورة احترام العادات والتقاليد والروح العام نجاء يضع للفصل الخامس من الجزء الرابع عشر عنواناً هذا نصه : « في أن المشرع السيء هو الذي يشجع مساوئ المناخ والمشرع الجيد هو الذي يعارض هذه المساوئ » ويذهب في هذا الفصل إلى أن المشرع يجب عليه أن يعمل على مكفحة ما يكرهه المناخ من عادات سيئة ويضرب أمثلة كثيرة على ذلك من مشرعي الهند والصين وتستطيع أن توفق بين رأيي منتسكيو في هذه النقطة إذا تذكرنا أنه يفرق بين القانون والعادة أو التقليد فالقوانين تتجه أكثر إلى تنظيم سلوك المواطن من حيث هو فرد يعيش في ظل نظام سياسي وملتزم معين بينما تتجه العادات إلى تنظيم سلوك الإنسان من حيث هو فرد يعيش في جماعة من بني جنسه . كما أن القوانين تقوم على الجبر والإلزام بينما تقوم العادات على الاستمالة والإغراء ، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن النواحي التي ينظمها المشرع

والمذهب الكاثوليكي فيذهب إلى أن المذهب الكاثوليكي يتناسب مع النظام الملكي بينما يتلاءم البروتستانتى مع النظام الجمهورى .

ولما كانت الشعوب الشمالية فى أوروبا تتميز بروح الاستقلال والحرية بقسط أكبر من شعوب جنوب أوروبا فانها لم تتردد فى اعتناق البروتستانتية لأنه مذهب يقوم على الحرية أكثر مما تقوم الكاثوليكية ، إذ لا تعرف البروتستانتية التنظيم الكنسى التصاعدى فى مشكلة الحاد الصارم كما تعرفه الكاثوليكية ، ولا تعرف تلك الرئاسات التصاعدية التى تنتهى بالبابا ، وكل تلك الصفات تتفق مع النظام الجمهورى . بينما تعلق دول جنوب أوروبا بالكاثوليكية لأنها تعرف التدرج الكنسى الذى يتناسب مع تدرج الملكية والرئاسات التى تسود فيها . ثم يدرس منتسكيو الشعور الدينى دراسة مستفيضة أدت به إلى استخلاص بعض القوانين فهو مثلاً يذهب إلى أن التعلق بالدين يزداد كلما ازدادت الطقوس التى تفرض على أتباعه لأن كثرة الطقوس تؤكد الصلة بين الفرد والإيمان الذى يعتنقه ويستنتج قانوناً آخر وهو أنه لما كان الناس ميالين بطبيعتهم إلى الرجاء أو الأمل المشوب بالخوف فإن الديانات التى قالت بالجنة والنار والثواب والعقاب فى حياة أخرى قد استهوت الشعوب والأفراد أكثر من الديانات التى لا تقول بحياة أخرى يسودها العقاب والثواب ، ويدلل على ذلك بأن شعوب اليابان التى لا تعرف ديانتها الثواب والعقاب فى حياة أخرى لا تتمسك كثيراً بديانتها إذ تركها بمجرد التبشير لتعتنق المسيحية أو الإسلام مثلاً . وتلك هى بعض أمثلة من بين كثير من الأمثلة التى يبين بها العلاقة بين الدين والقوانين :

ز — فواح أخرى

ويعمل هذا الأسلوب بين منتسكيو فى أبواب شتى كأبواب الثامن عشر والعشرين والثانى والعشرين والثالث

بقوانين يجب أن يراعى فيها القضاء على مساوىء المذبح بينما الواحى المنظمة بعبادات وتقاليده يجب ألا يتدخل فيها المشرع ، بل عليه أن يصطنع من الوسائل المغرية ما يجعل الناس يتحولون عنها بالحسنى وبشكل طوعى لا إكراه فيه .

و — علامة القوانين بالدين السائد فى المجتمع .^(١)

وكتا نود أن نعرض لرأى منتسكيو فى الدين فى شىء من التفضيل لولا أنه قد غلب عليه التعصب الأعمى للديانة المسيحية ضد الإسلام مما باعد بينه وبين المنهج العلمى السليم ، وأقصد حمل منتسكيو على بيل Bayle الأديب الفرنسى الشهير الذى كان يرى أن الشخص المفكر لوجود الإله خير من الشخص الذى يعبد الوثن وكان يبل معروفاً بنزعه ضد الدين إذ كان فى الواقع مهشراً بكثير من فلاسفة القرن الثامن عشر الملحدين « والمتحررين » من سلطة الدين أمثال فولثير ، وكان منتسكيو يؤمن بأن التدين بأى دين « خير ألف مرة من علم التدين إطلاقاً » . وينقل منتسكيو إلى الكلام عن علاقة الأديان بالقوانين السائدة ، فيدعى أن الديانة المسيحية تتفق مع الحكم الديمقراطى بينما لأديان الأخرى تتفق مع حكم الطغيان ويسوق كتعليل لذلك أن المسيحية حرمت تعدد الزوجات ومن ثم سمحت للحاكم بأن يكون أكثر صلة بالناس .

أما الأديان التى تسمح بتعدد الزوجات فانها تؤدى إلى قطع صلة الحاكم بالناس وهذا هو السبب فى انتشار المسيحية فى أوروبا لأنها تتفق مع انظم الديمقراطية التى تسود تلك القارة بينما انتشرت الأديان الأخرى فى آسيا لأنها تتفق مع حكم الطغيان السائد فى تلك القارة ، وأخيراً يوازن بين المذهب البروتستانتى

(١) اليابان الرابع والعشرون والخامس والعشرون

والعشرين ... حيث يتكلم عن علاقة القوانين بالأرض والتربة، ثم التجارة ثم النقود والسكان— يدرس علاقة القوانين بهذه النواحي مستنتجاً استنتاجات على درجة طيرة من الأهمية أحياناً : فمثلاً إذا كانت الأرض قابلة للزراعة فأنا نجد السكان مشغولين بمصالحهم الخاصة ولا يكون لديهم أى اهتمام بتحقيق حريتهم مما يجعلهم أسهل انقياداً للحكم الطغيانى ، بينما إذا كانت الأرض جديداً لا يجد السكان ما يشغلهم عن تحقيق حريتهم ، كما أن هذه الأرض لا تكون عادة مطاً للغزاة وبذلك تسود عند أهلها الشجاعة والعزة والتمسك بالحرية .

ويتكلم منتسكيو عن الربا فيفرق بين الربا الفاحش *usure* والربا ذى الفائدة المعتدلة *Prêt à intérêt* ويحرم النوع الأول ويحل النوع الثانى لأن النقود علامة ورمز للقيمة ، ومن الواضح أن الذى يحتاج إلى هذه العلامة أو الرمز لابد أن يستأجرها كما يفعل مع كل الأشياء التى يحتاج إليها . وكل الفرق بين النقود وجميع الأشياء الأخرى هو أن جميع الأشياء يمكن أن تشتري وتستأجر ، على حين أن النقود التى تمثل ثمن الأشياء يمكن فقط أن تستأجر بدون أن تشتري ، ويتكلم عن السكان وعوامل تزايدهم وتناقصهم عند المجتمعات البدائية والمتطورة ويعرض لبعض النظم التى سادت عند الرومان لتشجيع النسل ، ثم يتكلم عن الضرائب وطرق جمعها مبيناً أن الضرائب تقل أكثر فى ظل النظم الديمقراطية منها فى ظل العبودية والديكتاتورية .

٦ — قسم المتفرقات

ويبدو أن منتسكيو قد أضاف أبواب هذا القسم بعد الانتهاء من تأليف كتابه لأنه يعالج فى عدة الأبواب موضوعات متفرقة . كما أنه يقتصر فى هذه الموضوعات على مجرد السرد دون استنتاج

نتائج منها أو دون دراسة لروح القوانين وهى الغرض الأصلى من تأليف كتابه . ثم إن هذه الأبواب لا أهمية لها الآن خاصة ، لذلك سنقتصر على ذكر محتويات بعضها : ففى الباب الواحد والثلاثين مثلاً يتكلم عن القوانين الإقطاعية فى فرنسا فى عهد الفرنجة وأثرها على ملوك ذلك العهد ، وفى الفصل السابع والعشرين يتحدث عن نظام المواريث عند الرومان ، وفى الثامن والعشرين عن ظهور القوانين المدنية فى فرنسا . وهكذا ذلك هو ملخص لمحتويات كتاب روح القوانين تعرض فيه المؤلف لكل ما من شأنه أن يؤثر من قريب أو بعيد فى تشكيل القوانين . ولقد كان المؤلف يستعين بمشآت الأمثلة من النظم المختلفة التى كانت سائدة عند القدامى ومجتمعات العصور الوسطى والحديثة ليدلل بها على صحة استنتاجاته فكتاب روح القوانين من هذه الناحية موسوعة كبرى فى شتى العلوم والفروع من قانون وفلسفة واجتماع واقتصاد ، بل وطب وفسيولوجيا ... إلى آخر كل تلك الفروع . ولا يسعنا الآن إلا أن نتكلم عن آراء العلماء وموقفهم من هذا السفر الضخم الذى يمثل رغم ما فيه من تعصب أحياناً ضد بعض الأديان وضد بعض الشعوب مؤلفاً كان له من الأثر الضخم ما لم ينله كتاب آخر غيره من مؤلفات القرن الثامن عشر على الإطلاق .

٧ — آراء العلماء فى روح القوانين

لقد اختلف العلماء — كما هى العادة دائماً ، على تقدير آثار منتسكيو العلمية ولا سيما كتاب روح القوانين الذى كان المؤلف يستهدف فيه إدخال اصلاحات دستورية وقانونية واقتصادية واجتماعية لافى فرنسا وحدها بل فى جميع الدول . ولذلك نجد ميسار *Mussard* وزير جمهورية جنيف آنذاك ، والذى لعب دوراً ضخماً فى سبيل نشر كتاب روح

القوانين ، يقول « إن منتسكيو بتأليفه هذا الكتاب كان مواطناً عالمياً ، ذا دراية بجميع الأقطار وجميع الأزمنة وجميع أنواع الحكم^(١) » ويقول مواطن منتسكيو الفرنسي فرنيه Vernet بمناسبة قراءته لروح القوانين ، مخاطباً المؤلف « إنك فرنسي ومواطن عالمي صالح ، فكلم أعطيت للجنس البشري في كتابك من دروس ! ! إننا نجد في روح القوانين أشياء نافعة بقدر ما نجد من كلمات ، كما نجد أشياء عظيمة وأصيلة ومفيدة للجنس البشري^(٢) » . ويؤكد ذلك المفكر الطلياني تشراري P. Cerari الذي يخاطب منتسكيو قائلاً « إن ملاحظاتك صالحة لرفع مجتمعات كل دولة إل مستوى الكمال والسعادة بالقدر الذي يستطيعه كل منها . لقد اكتشفت نظاماً وسط الخليط اللانهائي غير المنظم للأهواء الإنسانية . وإنك لتوحى إلينا بأراء تحمل في طياتها قدر المستطاع إصلاح الاتصالات وأنواع الخبرة التي تسود كرتنا الأرضية » . والواقع أن مؤلفات منتسكيو على العموم وروح القوانين على الخصوص كانت بالنسبة للعصر الذي فيه ألفتها تكون نشراً لروح الحرية والمناذاة بالإصلاح الإجتماعي ومن هنا كان تقدير معظم المؤلفين لأرائه . لذلك كان اللورد بولكلي الانجليزي يثني عليه لنقده للدستور الانجليزي ، وهو النقد الذي أدى إلى إصلاح كثير من نواحي هذا الدستور وأدى إلى تثبيت الحياة الديمقراطية في إنجلترا ، إذ يقول بولكلي « أما عن الصورة التي رسمتها للدستور الانجليزي فإنها تبدو لي صحيحة في كل جزء من أجزائها . ويرى هذا الرأي نفسه أناس أكثر ثقافة وأقدر مني ، والفصل الأخير من الجزء الأول (يقصد الفصل ٣٧ من الباب التاسع عشر فصل رائع لأنك لا توضح فيه مزايا هذا

(١) عن Dedieu ; Op. Cit. (٢) نفس المرجع

الدستور فحسب ، بل تشرح مساوئ هذا النظام كذلك^(١) » ويقول دالمبير في مقدمة الموسوعة « إن روح القوانين » كتاب سيظل أثراً خالداً يشهد لعبقريه مؤلفه وفضيلته ويتقدم العقل البشري في قرن سيعد منتصفه فترة خالدة في تاريخ الفلسفة^(٢) »

وإلى جانب ذلك نجد كثيراً من العلماء والمفكرين ينقلون منتسكيو فقولته بالرغم من ثنائه على روح القوانين في عدة رسائل ، يحمل على نقص استقراء منتسكيو في كثير من رسائل أخرى ، فيقول في رسالته إلى أوي « إذا أردت أن تحقق ما ذكره منتسكيو من نصوص فإنك لن تجد منها أربعة نصوص صحيحة ، كما حمل على منتسكيو معاصره الفيلسوف هلفسيوس Helvetius الذي كان منتسكيو يكن له من الاحترام ما جعله يعرض عليه بعض أجزاء من كتابه قبل أن يتم كتابته ، إذ زعم أن منتسكيو لم يفعل شيئاً أكثر من وصف الحالة القائمة فعلاً ، وهو بعمله هذا إنما أدى إلى الإضرار بالمجتمعات الإنسانية ! ! ! إذ وصف هذه المجتمعات بخيرها وشرها . وبما تحتوي عليه من عيوب وقد أدى بعمله هذا إلى تحجير هذه العيوب وتثبيتها . يقول هلفسيوس لمنتسكيو « إنك تقول لنا : هذا هو العالم كما كان يحكم وكما يحكم الآن » . فإذا يفيد الناس من ذلك . ويعتقد هلفسيوس أن التوفيق قد اخطأ منتسكيو في ذلك الكتاب الذي استغرق تأليفه عشرين عاماً . وينضم كندرميه السامي والفيلسوف الفرنسي المشهور لرأي هلفسيوس .

ولكن كل تلك الآراء وأشباهاها لا يمكن أن تحجب حقيقة لا شك فيها وهو أن الكتاب يعد

(١) قارن

R.M. Rayner ; British Democracy, London, 1947.

D'Alembert ; Discours Préliminaire de (٢) l'Encyclopédie.

أولاً موسوعة علمية كبرى في علم الاجتماع الوصفى sociology إذ يضع فيه مؤلفه وصفاً شاملاً لمئات العادات والتقاليد والقوانين التي سادت المجتمعات في شتى عصورها ، كما أنه كان من أوائل المؤلفات التي أظهرت أن النظم الاجتماعية لا تسير بلا ترتيب ، بل هي تخضع لقواعد وقوانين دقيقة صارمة لا تقل في وقها عن القوانين التي تسود العالم المادى فكان منتسكيو بهذا المبحث الأول لظهور علم الاجتماع الحديث ، حتى أن مؤلفاً مثل إميل لازباكسى^(١) قد أطلق على منتسكيو اسم « أرسطو علم الاجتماع » فأثره في إنشاء هذا العلم وفي توجيه المفكرين فيه في العصور اللاحقة عليه لا يقل بحال ما في رأى لازباكس عن أثر أرسطو في الفلسفة والفلاسفة .

٨ - كتاب روح القوانين ومقدمة ابن خلدون

ولا نستطيع أن نختم هذا المقال بدون الإشارة إلى التشابه الكبير بين موضوعات روح القوانين ومقدمة ابن خلدون ثم بين المنهج الذى اتبعه كل من مؤلفي الكتابين فثلاً من أهم الموضوعات المتشابهة بين المؤلفين تأثير المناخ والربة على ألوان الشعوب

E. Lasbax ; La Cité Humaine, Paris, (١) 1927.

وتفكيرها ونظمها ، فابن خلدون مثلاً يدرس في المقدمة الثالثة من الفصل الأول « المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم » ، وفي المقدمة الرابعة من نفس الفصل يبحث « في أثر الهواء في أخلاق البشر » وفي المقدمة الخامسة يبحث « في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من آثار » ... الخ كل ذلك مما دعا العلماء إلى التساؤل عما إذا كان منتسكيو قد قرأ مقدمة ابن خلدون وتأثر بها كما تأثر بغيرها من الكتب التي ذكرها . والواقع أن الترجحات التي صدرت للمقدمة لا تسمح لنا بعد بتأييد هذا التأثير لأن هذه الترجحات قد تمت بعد وفاة منتسكيو .

ولكننا لا نستبعد أن يكون منتسكيو قد تأثر بترجمة للمقدمة لم تصل إلينا ، أو قد تأثر بالمقدمة عن الطريق الشفوى كما أطلع مثلاً على عادات وتقاليد الفرس عن الطريق الشفوى بفضل اتصاله بسفير العجم في باريس وربما يكون سر التشابه بين منتسكيو وابن خلدون تأثر كل منهما بكتابات القدامى من أمثال أفلاطون وأبقراط وأرسطو في الموضوع . وأياً ما كان السر في هذا التشابه فإنه كان دائماً وما زال محل نقاش بين المفكرين .



المسالك والممالك للصخرى

بقلم الدكتور محمد محمود الصياد

أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

بالمؤتمرات في عصرنا الحديث يرحلون إليها ويشاركون فيها .

وكان المهتمون بتقويم البلدان يجمعون وهم في طريقهم إلى الديار المقدسة كثيراً من المعلومات عن الأراضي التي يمرون بها ، فلذا ما بلغوا غايتهم والتقوا بأخوان لهم من مشارق الأرض ومغاربها عند أول بيت وضع للناس ، استمعوا إليهم ودونوا عنهم فأضافوا إلى ما عرفوه بالمشاهدة الشيء الكثير عن طريق السماع .

وبجانب الحج اعتمد كثير من الجغرافيين المسلمين في دراساتهم على الرحلة والانتقال في البر والبحر على السواء ، وقرأ الكثير عن رحلة قضاة سنوات طوالاً في السباحة في أنحاء الامبراطورية الإسلامية ، بل وإن منهم من تخطاها فأوغل في بلاد لم يكن قد وصل إليها الإسلام ، وكان من أعظم هؤلاء الرحالة اليقوي ، وابن حوقل والمسعودي والمقدسي ، والبكري ، وابن جبير ، وابن بطوطة ، وغيرهم كثير .

وينقل المقدسي الكتاب الذين لم يحفلوا بالرحلة والأسفار فيقول عن ابن خردادبة إنه « جمع الغرباء

لم يمض قرن من الزمان على ظهور الإسلام حتى كانت الدولة الإسلامية قد شملت مساحات فسحا في قارقي آسيا وإفريقية ، وكان زمن التوسع والفتح قد بدأ يترك محله لفترة هدوء وثقافة ، وأدى التوسع السياسي وقيام أخوة واسعة النطاق إلى زيادة أهمية المعلومات عن أطراف العالم الإسلامي ، وبدا أن للجغرافية الوصفية ضرورة عملية بعد اتساع رقعة الدولة ، إذ أصبح من الضروري معرفة الطرق التي تربط بين أجزاء هذه الدولة الفسيحة ، وكان لابد من معرفة المسافات بين الأماكن بعضها وبعض ، فقد كانت السياسة والإدارة والتجارة وما إليها مما يتطلب وصفاً دقيقاً للأمكنة والبقاع .

ومن قبل كان الحج يتطلب معرفة بطرق القوافل إلى الأماكن المقدسة ، وكان هو نفسه عاملاً له أهميته في زيادة التعارف بين المسلمين وتبادل المعلومات . فقد كانت مكة ملتقى آلاف من الحجاج يفدون عليها من كل فج عميق . وهم من أجناس مختلفة ولكل منهم بيته الاجتماعية الخاصة ، ومن ثم كان الحج للدارسين أشبه

وسألهم عن الممالك ودخلها ، وكيفية المسالك إليها : ليتوصل بذلك إلى فتوح البلدان ويعرف دخلها ، ويقول عن البلخي « إنه اختصر ولم يذكر الأسباب المفيدة ، ولا أوضح الأمور النافعة ، وترك كثيراً من أمهات المدن فلم يذكرها » ثم يرميه بأنه « لم يدوخ البلدان ولا وطئ الأعمال » ثم يشرح منهجه هو في البحث ، فيذكر أنه لم يبق شيء مما يلحق المسافرين إلا أخذ منه بنصيب ، وأنه أنفق في أسفاره أكثر من عشرة آلاف درهم ، ويتحدث عن تجاربه فيقول : « قد تفقحت وتزهدت وتعبدت ، وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخاقانيين الثرائد ، ومع النواقي العصائد . . . وسمت في البراري ، وسمت في الصحاري ، وأشرفت مراراً على الفرق ، وقطعت على قوافلنا الطرق ، ومشيت في السائم والثلوج ، ونزلت عرصة الملوك وسكنت بين الجهال » والحق أن هذه كلها تجارب حرة بأن تخلق جغرافياً يشار إليه بالبنان :

ولم يكتف الجغرافيون المسلمون بالحديث عن البلاد المعروفة ، بل كانوا يستفيدون بمعلومات الرحالة والتجار عن الجهات النائية ، وكان المسلمون قد ضربوا بسهم وافر في هذه السيل ، ولم تكن المعلومات التي يروونها هؤلاء وهؤلاء تدون في رسائل مستقلة في أول أمرها ولهذا كانت تدمج أخبارهم في كتب الجغرافية الوصفية . كان ميدان الجغرافية الوصفية إذن هو أول الميادين التي كتب فيها الجغرافيون المسلمون ، وظهر عدد من الكتب تصف بلاد الدولة الإسلامية والبلاد المتاخمة لها أحياناً ، وكان أقدم هذه الكتب فيما نظن كتاب « المسالك والممالك » الذي كتبه ابن خرداذبة حوالي سنة ٢٣٠ هـ (٨٤٤ م) ثم توالى بعده الكتب ، ومنها كتاب بنفس الاسم لأحمد بن الطيب السرخسي (المتوفى سنة ٢٨٦ هـ ٨٩٩ م) تلميذ الفيلسوف الكبير أبي يوسف الكندي وقد ضاع كتاب السرخسي فيما ضاع من تراثنا المجيد .

ومن قبيل كتاب ابن خرداذبة « كتاب البلدان » لابن واضح يعقوب الجغرافي المصري الذي ساح في البلاد الإسلامية فشرق حتى الهند ، وغرب حتى وصل بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) ثم عاد إلى وطنه مصر بعد كل سياحاته الطويلة حيث مات في سنة ٢٨٤ هـ - ٨٩٧ م ثم كتاب « المسالك والممالك » للمروزي (المتوفى في ٢٧٤ هـ - ٨٨٧ م) وكتاب « المسالك والممالك » للإصطخرى موضوع هذا الحديث .

- ٢ -

والإصطخرى هو أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي والمعروف بالكرخي في بعض الأحيان ، وينسب إلى اصطخر وهي مدينة في فارس ، ويذكر المؤلفون من الفرس بأنها سميت بهذا الاسم لكثرة البحيرات والمناقع التي تحيط بها حيث كانت تقوم في وادي مرغاب الضيق الذي يسمى الآن وادي « مرو دشت » ، غير بعيد من مدينة برسبوليس القديمة التي كانت عاصمة الأكمنيين فلما اضمحلت برسبوليس بعد غزو الإسكندر الأكبر قامت اصطخر إلى الشمال منها ، بل واستخدمت أطلال برسبوليس في بناء المدينة الجديدة ؛ ولكن اصطخر لم تلعب دوراً بارزاً في تاريخ الفرس لقيامها في منطقة بعيدة منعزلة ، ولهذا لا تذكرها الكتب إلا بعد الحين والحين .

وإذا كنا نجعل تاريخ المدينة التي ينسب إليها الإصطخرى ، فنحن بالرجل نفسه أكثر جهلاً . لانعرف متى ولد ، ولا كيف سارت به الحياة حتى لقي وجه ربه ، فهو لم يتحدث عن نفسه ، ولم يتحدث عنه معاصروه ، ولا من ترجم للأعلام من بعده ، وحتى ياقوت الحموي الذي اعتمد عليه وهو يصنف كتابه « معجم البلدان » اغفل ترجمته بل والإشارة إليه في كلامه عن بلدة اصطخر مكفئاً بتسميته في مقدمة

المعجم . وهو أمر غريب من ياقوت الذي يحفل كتابه بأسماء من هم أقل نباهة من أبي إسحاق .

وليس من المستغرب ألا نعرف تاريخ ميلاد رجل ولد مغموراً ثم اشتهر فيما بعد ، وخاصة إذا كان مولده لأسرة ليست بذات شأن ، ولكن الغريب هو أن نجعل تاريخ وفاته وقد أصبح من المؤلفين المعروفين ولكننا في هذه الحالة نستطيع أن نجتمع بين القرائن لنصل إلى تاريخ إن لم يكن صحيحاً فعليه مسحة من الصواب على أى حال . ومن هذه القرائن ما يرويه ابن حوقل في كتابه « المسالك والممالك » من أنه التقى بالإصطخرى في بغداد في سنة ٣٤٠ هـ - ٩٥١ م . ومنها ما يذكره الإصطخرى نفسه في إشارة عبارة في الفصل الذى عقده للحديث عن بلاد ما وراء النهر حيث يقول « ورأيت على باب كسن صفيحة من حديد قد كتب عليها كتابة زعم أهلها أنها بالخميرية ... فوقعت فتنة بسمرقند في أيام مقامى بهل ، وأحرق الباب ، وذهبت الكتابة ، وأعاد ذلك الباب أبوالمظفر محمد بن لقمان ابن نصر بن أحمد بن أسد كما كان من جديد من غير تلك الكتابة » وقد كان أبوالمظفر هذا عامل سمرقند من قبل عبد الملك بن نوح بن نصر الساعى المتوفى سنة ٣٥٠ هـ - ٩٦٢ م . ومعنى هذا أن الإصطخرى كان لا يزال حياً يرزق في العقد الخامس من القرن الرابع الهجرى وأنه زار في هذه الفترة بغداد وسمرقند ومن ثم فنستطيع أن نقول على وجه الإجمال إن وفاته كانت في النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى) ولا نستطيع بعد ذلك أن نحدد أى تاريخ !

- ٣ -

والإصطخرى من فئة الجغرافيين الذين يمكن أن ينطبق عليهم نقد المقدسى « فهو لم يلوخ البلدان ولا وطى الأعمال » ولا يحددنا الرجل عن الرحلات التى

قام بها وهو يجمع مادة كتابه ، ولكن ليس من شك فى أنه زار بعض البلدان التى وصفها ونجد فى كتاباته إشارات مقتضبة تدل على ذلك فهو يقول عن مكة : « وليس بمكة ماء جار ، إلا شئ » بلغنى بعد خروجى عنها أنه أجرى إليها من عين كان عمل فيها بعض الولاة ، فاستم فى أيام المقتدر أمير المؤمنين » ويتحدث عن الحجر التى كانت بها ديار ثمود الذين قال عنهم القرآن الكريم (وتنحتون من الجبال بيوتاً فارهين) ويقول : « رأيتها بيوتاً مثل بيوتنا فى أضعاف الجبال » ويذكر أنه رأى فى مدين البئر التى استقى منها موسى عليه السلام لسائمة شعيب وكانت منطقة تدعى بنى عليها بيت .

ومن أمثال هذه الإشارات العابرة ، نستطيع أن نقطع بأن الإصطخرى زار ديار العرب ، وديار مصر ، وأرض الشام ، وأرض الجزيرة ، والعراق ، وما وراء النهر ، ولكننا لم نعرف كم لبث فى كل منها وأى البلاد زارها فى كل إقليم . فإذا ما أضفنا إلى هذه الأقاليم بلاد فارس موطنه الأصلى التى كان يعرفها حق المعرفة كما يدل على ذلك وصفه المفصل لكورها أو مدنها ، وزمومها ، وأحيائها ، وحصونها ، وبيوت نيرانها ، وأنهارها ، وبحارها ، فإن للإصطخرى خبرة عملية بسبعة من الأقاليم التى وصفها فى كتابه ، أما الأقاليم الأربعة عشر الأخرى فلا نستطيع أن نتطع برأى فى مدى خبرته بها ولكننا نرجح أنه وصفها معتمداً على العقل أو السماع .

بيد أن الرجل يغفل الإشارة إلى المصادر التى نقل عنها ولا يذكر شيئاً عن سمع منهم ، وإنما يكتفى بقول بلغنى كذا وكذا ، وقد أساء هذا إلى الإصطخرى فيما بعد لـ جعل « دى غويه » يتهمه بأن كتابه ليس سوى نسخة حديثة لمصنف سابق كتبه أبو زيد البلخى (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م) وهى تهمة لم يعززها

دى غويه بأى دليل ، ولعل الذى جعله يذهب هذا المذهب أمران :

أولها : أن الإصطخرى أخطأ حينما ذكر فى مقدمة كتابه أن « الغرض منه هو تصوير هذه الأقاليم التى لم يذكرها أحد علمته » وكان البلخى قد سبقه إلى ذلك فألحق بكتابه الذى يصف البلاد متنوعة متسمة بحسب المناطق المناخية مجموعة من الخرائط التوضيحية يطلق عليها ك. ميللر K. Miller فى كتابه « الخرائط العربية » Mappal Arabical اسم أطلس الإسلام . وربما يكون الرجل لم يتابع فعلاً على خرائط البلخى ، وكان صادقاً حينما زعم أنه أول من يتخذ الخريطة أساساً لوصف الإقليم ، وهو أمر مستغرب على أى حال من مؤلف كان معاصراً للبلخى ، والذى ترجمه هو أن الإصطخرى قد اطلع على خرائط البلخى واعتمد عليها فى وضع خرائطه ، ثم أراد أن يرفع من شأن كتابه فادعى أنه أول من يخرج مؤلفاً فى وصف الأقاليم على هذه الصورة ، وكان الأفضل لو أن الإصطخرى أشار إلى جهود من سبقه ، ثم بين ما أضافه هو إلى هذه الجهود ، وهو قد أضاف بالفعل للأساس الذى اتخذته لتقسيم الأقاليم يختلف تماماً عن الأساس الذى سار عليه أبو زيد .

أما الأمر الآخر الذى دعا دى غويه إلى التشكك فى نسبة الكتاب إلى الإصطخرى فهو أن بعض نسخ الكتاب تحمل عنواناً إضافياً بجانب العنوان الأصلى إذ نقرأ عليها « المسالك والممالك (صور الأقاليم) » وهذا العنوان الإضافى هو اسم كتاب البلخى . ولكن هذا لا يكفى شبهة لكى نشك فى نسبة المسالك والممالك إلى الإصطخرى : فصور الأقاليم عنوان ليس وقفاً على البلخى وحده ، وربما يكون الإصطخرى قد رأى أن كتابه يختلف عن كتب المسالك الأخرى فى أنه يعتمد على الصورة الجغرافية ، وأراد أن يبين ذلك فى العنوان ، فوضع عبارة صور الأقاليم تحت العنوان

الأصلى للكتاب ، أو ربما لا يكون الإصطخرى مستولاً عن شيء من ذلك ، وإنما ترجع تبعة الأمر كله إلى النساخ الذين وجدوا لأبى زيد البلخى شهرة بين رواد علم تقويم البلدان ، فوضعوا عنوان كتابه مضافاً إلى عنوان كتاب الإصطخرى المؤلف المغمور ليروج الكتاب ويستلفت أنظار القراء .

وبجانب هذا كله ، هناك من الأدلة المادية ما يؤكد نسبة الكتاب إلى الإصطخرى فابن حوقل يذكر أنه لقى الإصطخرى فى بغداد ، ونرجح أن ذلك كان فى نحو سنة ٣٤٠ هـ - ٩٥١ م كما سبق أن أشرنا ، وأنه عرض عليه كتابه فراجعوه هو والخرائط بناء على طلبه . ومعنى هذا أن للإصطخرى كتاباً بالفعل ، وأن ابن حوقل راجع الكتاب وأصلحه ، ولا يمكن أن يكون هذا الكتاب نسخة من كتاب البلخى كما يدعى دى غويه فقد كان كتاب البلخى لا يزال مشهوراً ولم يكن قد مضى على وفاة صاحبه سوى ثمانية عشر عاماً ، وما كان الإصطخرى يستعيب أن يكون جريئاً إلى حد أن يعرض على ابن حوقل كتاباً متحلاً ويسأله إصلاحه .

ويؤكد المقدمى وهو من أعلام مدرسة البلخى لرسم الخرائط أنه فى إعداد خرائطه قد بذل غاية جهوده ليمثل عليها بصورة صحيحة أقاليم الدولة بعد أن درس عدداً من الرسوم ، منها رسوم أبرهيم الفارسى (الإصطخرى) ويرى أن هذه الرسوم « تدنو من الحقيقة وتستحق أن يعول عليها وإن كان فيها خلط وخطأ فى كثير من المواضع .

وأظن أن فى هذا كله ما يكفى للتدليل على أن الكتاب هو للإصطخرى وليس لأحد سواه .

- ٤ -

والإصطخرى كاتب ذو منهج ، وقد بدأ كتابه يشرح هذا المنهج الذى اختطه لنفسه فيقول : « أما بعد ، فإنى ذكرت فى كتابى هذا أقاليم الأرض على

المالك : وقصدت منها بلاد الإسلام بتفصيل مدنها ،
وتقسيم ما يعود بالأعمال المجموعة إليها ، ولم أقصد
الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض ، بل جعلت
كل قطعة أفردتها مفردة مصورة ، تحكى موضع
ذلك الإقليم ، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن ،
وما في أضعافه من المدن والبقاع المشهورة والبحار
والأنهار ، وما يحتاج إلى معرفته من جوامع ما يشتمل
عليه ذلك الإقليم ، من غير أن استقصيت ذلك كراهة
الإطالة . التي تؤدي إلى ملال من قرأه ، ولأن
الغرض من كتابي هذا هو تصوير هذه الأقاليم . التي
لم يذكرها أحد علمته ، أما ذكر مدنها وجبالها
وأنهارها وبحارها والمسافات وسائر ما أنا ذاكره فقد
يوجد في الأخبار ، ولا يتعذر على من أراد تقصى
شيء من ذلك من أهل كل بلد ، فلذلك تجوزنا
في ذكر المسافات والمدن وسائر ما نذكره ، فاتخذت
لجميع الأرض التي يشتمل عليها البحر المحيط الذي
لا يسلك صورة ، إذا نظر إليها ناظر علم مكان
كل إقليم مما ذكرناه ، واتصال بعضه ببعض ،
ومقدار كل إقليم من الأرض ، حتى إذا رأى كل
إقليم من ذلك مفصلاً علم موقعه من هذه الصورة ،
ولم تتسع هذه الصورة التي جمعت سائر الأقاليم
لما يستحقه كل إقليم في صورته ، من مقدار الطول
والعرض والاستدارة والربع والثالث . وسائر
ما يكون عليه أشكال تلك الصورة ، فاكثفت
ببيان موقع كل إقليم ليعرف مكانه ، ثم أفردت
لكل إقليم من بلاد الإسلام صورة على حدة ،
بينت فيها شكل ذلك الإقليم وما يقع فيه من المدن ،
وسائر ما يحتاج إلى علمه ...»

ومفهوم «الإقليم الجغرافى» واضح فى ذهن
الإصطخرى ، فهو لا يعنى تلك الأقاليم السبعة التى
اصطلح عليها القدماء ، وليس الإقليم منطقة من
الأرض تحكمها دولة بعينها ، وإنما هو منطقة جغرافية
ذات مظاهر طبيعية تكسبها شخصية مستقلة متميزة
ولذلك فهو يميز بين خراسان وما وراء النهر ، مع
أنهما معاً تحت حكم السامانيين ، ويجعل كل منهما
إقليماً قائماً بذاته . ويعمل بين الحين والحين السبب
فى أنه ضم جزءاً إلى هذا الإقليم أو ذاك ، فيقول
مثلاً : « وضممنا الخقل إلى ما وراء النهر ، لأنها
بين نهر وخشاب وجرياب ، وضممنا خراسان إلى
ما وراء النهر لأن مدينتها وراء النهر ، وهى أقرب
إلى بخارى منها إلى مدن خراسان ، ويجعل
الأصطخرى كلا من بلاد العرب ، ومصر ، والمغرب ،
وبحر الروم ، وبحر الخزر أقاليم قائمة بذاتها ، ذلك لأن
لكل منها ظروفاً طبيعية تميزها عن غيرها والواقع
أن أى جغرافى يدرس ديار الإسلام فى العصر
الحديث دراسة إقليمية ، لن يختلف مع الإصطخرى
إلا فى التفصيلات .

● ولم يكن الإصطخرى موسوعياً بضمّن كتابه كل
ما يصل إلى علمه ، وإنما هدف إلى أن يكون كتابه
جغرافياً بالمعنى الصحيح ، ولذلك يتجاوز عن ذكر
كثير من الأمور التى تخفى بها كتب الجغرافيا العربية
« إذ أن ذلك يوجد فى الأخبار ، ولا يتعذر على
من أراد تقصى شيء من ذلك من أهل كل بلد » :

ومع ذلك فإن كتاب الإصطخرى لم يخل من أخبار
ومن أسف أن يكون بعض هذه الأخبار مجرد خرافات
سمع بها ولعل طرافتها هى التى جعلته يحرص على أن

ومن هذه العبارة نخرج بعدة حقائق منها
● أن الأصطخرى حدد نفسه منذ اللحظة الأولى
بأن كتابه فى « الجغرافية الإقليمية » وليس فى « الجغرافية

١ - مملكة الصين

ويحدها من الشرق والشمال البحر المحيط ومن الجنوب مملكة الإسلام والهند ، ومن الغرب البحر المحيط كذلك هذا إذا أدخلنا فيها بأجوج ومأجوج وما وراءهم إلى البحر في هذه المملكة ومعنى ذلك أرض يأجوج ومأجوج عند الإصطخرى هي جهات شمال أوروبا وشمالها الغربي . ويدخل في مملكة الصين « سائر بلدان الأتراك وبعض التبت » ، ومن دان بدين أهل الأوثان منهم » .

٢ - مملكة الهند

وتدخل فيها السند وقشمبر وطرف من التبت ومن دان بدينهم ويقع في شرقها بحر فارس (وهو الاسم الذي يطلقه الإصطخرى على المحيط الهندي كله) وفي غربها وجنوبها بلاد الإسلام وفي شمالها مملكة الصين

٣ - مملكة الروم

وشرقها بلاد الإسلام وغربها وجنوبها البحر المحيط ، وشمالها حدود عمل الصين « لأننا ضمنا ما بين الأتراك وبلاد الروم من الصقالبة وسائر الأمم ممن دان بالنصرانية إلى بلاد الروم » والروم الخلف في نظر الإصطخرى تمتد ديارهم من رومية إلى حد الصقالبة : « أما ما ضمنا إليهم من الإفرنجية والجلالقة وغيرهم فإن لسانهم مختلف غير أن الدين والملك واحد .

٤ - مملكة الإسلام

ويحدها شرقاً أرض الهند وبحر فارس ، وغرباً مملكة الروم وما يتصل بها من الأرض والران والخزر والسرير والروس والبلقان والصقالبة ، وشمالاً مملكة الصين وما اتصل بها من بلاد الأتراك وجنوباً بحر فارس وهي بهذا الوضع تحتل مكاناً فريداً في عالم الإصطخرى لأنها تتوسط الدول العظمى جميعاً وتشارك معها في الحدود .

يضمنها كتابه ، ففي مصر مثلاً « سمكة إذا أكلها الإنسان رأى منامات هائلة » ، وبالعين « دابة تسمى العداد » ، بلغنى أنها تطلب الإنسان فتقع عليه ، فإن أصابت منه ذلك تلوذ جوف الإنسان حتى ينشق ، وفي شنتروين (بالأندلس) « تقع من البحر في وقت من السنة دابة تحتك بحجارة على شط البحر ، فيقع منها وبر في لين الخز لونه لون الذهب لا يغادر منه شيئاً ، وهو عزيز قليل ، فيجمع وتنسج منه ثياب ، فتنلون في اليوم ألواناً » .

● ويحتفل الرجل بالخريطة الجغرافية أياً احتفال . فهي عنده أساس الدراسة الجغرافية وهذا ما تقول به جغرافية القرن العشرين ، وهو في هذه الناحية منطقي إلى أبعد الحدود إذ يتخذ للعالم المعروف على عهده خريطة يفتح بها الكتاب ليعرف من يطلع عليها موقع الإقليم الذي يصفه من العالم ، وهذا هو المنهج الجغرافي السليم الذي تتبعه في الوقت الحاضر إلا أن العلاقات الكافية لأي إقليم من أهم الأسس التي تقوم عليها دراسته . ولا يغالى الرجل في أهمية خريطته العامة ، ولذلك نجد أنه يعتذر عن أنها لم تتسع لما يستحقه كل إقليم ، من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث « ثم يتبع هذه الخريطة للعالم بالخرائط الإقليمية فيفرد لكل إقليم صورة على حدة .

- ٥ -

ويبدأ الإصطخرى كتابه بمقدمة بعنوان « أول الكتاب » يشرح فيها الغرض من كتابه والمنهج الذي اتبعه في تأليفه والأقسام التي يقسم إليها بلاد الإسلام ، ثم يدرس الخريطة السياسية للعالم المعروف له أي « صورة الأرض » ، عامرها والخراب . مقسومة على الممالك ، وهو يرى أن عماد ممالك الأرض أو ما يعبر عنه في مصطلحاتنا الحديث بالدول العظمى أربعة هي :

وقد ورثت مملكة الإسلام دولة أخرى كبيرة هي مملكة إيرانشهر التي كانت من أكبر الممالك وأكثرها خيراً فلما جاء الإسلام دخلت في حوزته ثم اتسعت رقعة الدولة الإسلامية بما استولت عليه من الممالك الأخرى فقد أخذت من مملكة الروم الشام ومصر والمغرب والأندلس ، ومن مملكة الهند ما اتصل بأرض المنصورة والملاقان إلى كابل وطرف أعلى طُخارستان ، ومن مملكة الصين بلاد ما وراء النهر .

وبالإضافة إلى هذه الدول العظمى الأربع يوجد عدد آخر من الشعوب ولكن الإصطخري لا يحفل بهم لأن انتظام الممالك في نظره إنما يكون بالديانات والآداب وتقويم العمار بالسياسة المستقيمة ، وهؤلاء لاحظ لهم من ذلك كله وليس لديهم شيء يجعلهم يستحقون إفراد ممالكهم بالذكر كسائر الممالك .

• • •

وبجانب الخريطة السياسية لا يغفل الإصطخري الناحية الطبيعية من الجغرافية فالعالم عنده قسمان : جنوبي وشمالى ، والحد الفاصل بينهما هو الخط الممتد من الخليج الذى يأخذ من البحر المحيط بأرض الصين إلى الخليج الذى يأخذ من هذا البحر المحيط بأرض المغرب والأندلس ، أو بعبارة أخرى الخط الذى يمتد من طرف شبه جزيرة كوريا حتى مضيق طارق أى خط عرض ٣٥ شمالاً على وجه التقريب والاقاليم التى تقع في شمال هذا الخط أميل إلى البرودة . وسكانها بيض البشرة وتزداد البشرة بياضاً كلما أوغلنا نحو الشمال أما الاقاليم التى تقع في جنوبيه فبلاد حارة ، أهلها سود البشرة ، يزدادون سواداً كلما تباعدوا في الجنوب وهذا التقسيم الذى يقول به الإصطخري فيه من الصحة الشيء الكثير في حلود العالم الذى كان معروفاً له .

والأرض كلها مستديرة ، والبحر المحيط مختلفها كالطوق ، وما بين الصين والمغرب معمور كله ، وأما

ما بين بأجوج ومأجوج والبحر المحيط في الشمال ، وما بين برارى السودان والبحر المحيط في الجنوب فقفر خراب ولما كان الإصطخري حيناً يذكر المسافات والابعاد يقيسها بالفراسخ أحياناً وبالمرحل أحياناً أخرى ، فهو يعتد عن جهله بمسافة هاتين البرتين إلى شط البحر المحيط وذلك لأن سلوكهما غير ممكن لفرط البرد الذى يمنع من العمار والحياة في الشمال وفرط الحر المانع من العمار والحياة في الجنوب .

ومن البحر المحيط يتفرع بحران مهمان هما بحر فارس (المحيط الهندي) وبحر الروم (البحر المتوسط) وهما في ذلك يختلفان عن بحر الخزر (بحر قزوين) الذى لو أخذ السائر على ساحله من الخزر على أرض الديلم وطبرستان وجرجان والمقازة على سياه كوه لرجع إلى مكانه الذى سار منه إذ لا يمنعه مانع إلا نهر يقع فيه ، ولأهمية هذه البحار الثلاثة ولوقوعها في أرض الإسلام أو على أطرافها يفرد الإصطخري لكل منها فصلاً قائماً بذاته .

— ٦ —

ويقسم الإصطخري بلاد الإسلام إلى عشرين اقليماً يفصل الحديث عن كل واحد منها في فصل مستقل . هذه الاقاليم هي :

١ - ديار العرب وقد بدأ بها الإصطخري لأن فيها الكعبة ومكة أم القرى ومن ثم فهي جسديرة بأن تكون محور الارتكاز .

٢ - بحر فارس ويأتى ترتيبه بعد جزيرة العرب لأنه يكتنف أكثر ديار العرب .

٣ - ديار المغرب وتشمل الأندلس وأراضى الدول المغربية الثلاث : المغرب والجزائر وتونس ثم ولايتي برقة وطرابلس في المملكة الليبية .

٤ - ديار مصر وتمتد على ساحل بحر القلزم

(البحر الأحمر) لتشمل أرض البجة في شمال شرق السودان وميناء عيذاب .

٥ - أرض الشام وتمتد من بحر الروم (البحر المتوسط) حتى البادية ومن بلاد الروم حتى حد مصر وآخر حدودها مما يلي مصر رفح .

٦ - بحر الروم .

٧ - أرض الجزيرة وتشمل العراق الشمالى فيما بين دجلة والفرات وتدخل فيها مدن وقرى تنسب إلى الجزيرة - وان كانت خارجة عنها - لقربها منها .
٨ - العراق ويمتد إلى الجنوب من تكريت حتى عبادان على ساحل الخليج العربى .

٩ - خوزستان وهى المنطقة السهلية التى تقع في جنوب غرب ايران ويفصلها عن سائر جهات ايران جبال زاغروس ، وهى تامة لسهول العراق الجنوبية .

١٠ - بلاد فارس وكان الإصطخري أكثر علما بها من غيرها إذ هى موطنه الأصلى ولهذا نجده يتحدث عنها بتفصيل لا نجده في حديثه عن الأقاليم الأخرى .

١١ - بلاد كرمان وهى أقصى الجنوب الشرق من ايران الحالية .

١٢ - بلاد السند وقد جمعها هى وما يجاورها في إقليم واحد فهم عنده بلاد السند وشيء من بلاد الهند ومكران وطوران ، وتشمل الجزء الأكبر من باكستان العربية الحالية .

١٣ - أرمينية والران وأذربيجان وتمتد في منطقة جبال القوقاز فيما بين بحر قزوين والبحر الأسود .

١٤ - الجبال وتضم الجزء الغربى من الهضبة الداخلية الوسطى في ايران .

١٥ - الديلم وتشمل المناطق الجبلية التى تشرف على سهول بحر قزوين الجنوبية .

١٦ - بحر الخزر وما حوله .

١٧ - مفازة خراسان وهى صحراء شرق إيران .

١٨ - سجستان وتشمل جزءاً من أفغانستان

الحالية

١٩ - خراسان وتضم شمال أفغانستان والأطراف

الشمالية الشرقية من إيران .

٢٠ - ما وراء النهر وهى أراض نهرى سيحون

وجيحون (سرداريا وأرداريا كما يعرفان الآن) .

وفي دراسة كل واحد من هذه الأقاليم يعنى

الإصطخري عادة بأمور بعينها أهمها :

أ - الخريطة أو الصورة كما يسميها .

ب - العلاقات المكانية للإقليم .

ج - الأقسام الفرعية ذات الأهمية التى ينقسم إليها

د - المظاهر الطبيعية المختلفة .

هـ - الأحوال الاقتصادية للإقليم وما ينتج من

غلات .

و - المدن الكبرى وأهميتها .

ز - الطرق وأطوالها .

وربما عنى بين الحين والحين بأمور أخرى أقل

أهمية في نظره كالتقود والمكايل والموازن المستعملة

في إقليم ما ، أو القبائل التى تعيش في الإقليم ومنازلها ،

وربما استطرد أحياناً فذكر بعض النواحي التاريخية

وسير الرجال .

أ - الخريطة :

أما الخرائط التى في كتاب الإصطخري فتختلف

في جودتها ودرجة شمولها من إقليم إلى إقليم ؛

فصورة مصر ليس بها من البيانات ما يتناسب مع

أهمية الإقليم ومساحته وليس عليها من المظاهر الطبيعية

سوى النيل وبحر الروم وبحر القلزم وجبل المقطم وجبل

الواحات وليس فيها من أسماء المدن سوى الإسكندرية

ودمياط وثيس والقرما والعريش وفوة والفسطاط والفيوم
والأشمونين وأخميم واسوان ؛ بينما نجد خريطة فارس
مزجحة بالأسماء ومع ذلك فالإصطخري يعتبر لأنه
لم يصور فيها رستاقاً لا تتشارك ذلك وكثرته . ولا الجبال
لأنه ليس بفارس بلد إلا وبه جبل .

ب — العلاقات المكانية :

وفي العلاقات المكانية يحاول الرجل بقدر ما تسمح
به الظروف أن يعين بدقة حدود الإقليم الذى يصفه ؛
وهو يستخدم أحياناً المظاهر الطبيعية لتحديد الحدود
فإذا أعوزه ذلك اعتمد على الأقسام السياسية التى تتأخر
الإقليم ؛ وهو فى بعض الأحيان يحمل وصف الحدود
حتى يتعذر علينا أن نستفيد منها فائدة كاملة ؛ ولكنه فى
بعض الأحيان يدقق ويفصل . فيعطى صورة فى منتهى
الوضوح ، ونذكر على سبيل المثال ما كتبه عن حدود
سجستان وحدود ديار العرب .

ففى الأول نجده يكفى بقوله : « فان الذى يحيط
بها مفازة بين مكران وأرض السند ، وشىء من عمل
الملقان ، ومما يلى المغرب خراسان وشىء من عمل
الهند ، ومما يلى الشمال أرض الهند ، ومما يلى الجنوب
المفازة التى بين سجستان وفارس وكرمان » .

هذا الوصف الموجز يختلف عما ذكره فى وصف
حدود ديار العرب فهى « يحيط بها بحر فارس من
عبادان ، فيمتد على البحرين حتى ينتهى إلى عمان ،
ثم يعطف على سواحل مهرة وحضرموت وعدن ، حتى
ينتهى على سواحل اليمن إلى جنة ، ثم يمتد على الجار
ومدين حتى ينتهى إلى أيلة ، وثم قد انتهى حينئذ حد
ديار العرب على هذا البحر ، وهذا المكان من البحر
لسان يعرف ببحر القلزم ، ينتهى إلى تاران إلى القلزم
فينقطع ، فهذا هو شرق بلاد العرب وجنوبها وشىء
من غربها ، ثم يمتد إليها من أيلة إلى مدينة قوم لوط

والبحيرة المثنة (البحر الميت) إلى الشراة والبلقاء وهى
من عمل فلسطين ، وأذرعات وحوران والغسوة
ونواحي بعلبك وذلك من عمل دمشق ، وتدمر وسلمية
وهما من عمل حمص ، ثم الخناصره وبالس وهما من
عمل قنسرين ، وقد انتهينا إلى القرات ، ثم يمتد
القرات على ديار العرب حتى ينتهى إلى الرقة وقرقيسيا
والرحبة والدالية وعانة والحديثة وهيت والأنبار إلى
الكوفة ومستفرغ مياه القرات إلى البطائح ، ثم تمتد
ديار العرب على نواحي الكوفة والبحيرة على الخورنق
وعلى سواد الكوفة إلى حد واسط ، فتصاقب ما قارب
دجلة عند واسط مقدار مرحلة ، ثم تمتد على سواد
البصرة وبطائنها حتى تنتهى إلى عبادان ، فهذا الذى
يحيط بديار العرب ، فما كان من عبادان إلى أيلة فإنه
بحر فارس ويشتمل على نحو ثلاثة أرباع ديار العرب ،
وهو الحد الشرقى والجنوبى وبعض الغربى ، وما بقى من
الحد الغربى من أيلة إلى بالس فن الشام ، وما كان من
بالس إلى عبادان فهو الحد الشمالى » .

والحق أن هذا التحديد لشبه جزيرة العرب تحديد
دقيق يسير مع المظاهرات الطبيعية ، ويكاد يشبه إلى
حد كبير ما يجمع عليه الجغرافيون المحدثون .

ـ الأقاليم الفرعية

وكثيراً ما يرى الإصطخري أن الإقليم الواحد
تتنوع أجزاؤه داخل الإطار العام فيقسمه إلى أقسام
ثانوية يتحدث عن خصائص كل منها ؛ فالديلم تضم
أقاليم الروبنج وجبال فادوسبان وقارن ، وقزوين ،
وقوس ، وطبرستان ، وجرجان ، وديار المغرب
نصقان : شرق وغربى ، أما الشرقى فهو برقة وإفريقية
وقاهرت وطنجة والسوس وزويلة وما فى أضعاف هذه
الأقاليم وأما الغربى فهو الأندلس ؛ ويمثل هذه الطريقة
يعالج الإصطخري أقاليمه العشرين .

د - المظاهر الطبيعية

ويعنى الاصطخرى بالمظاهر الطبيعية وحسبنا أن نذكر أنه أفرد لكل من البحر المتوسط وبحر قزوين فصلاً خاصاً ، يتناول فيه وصف البحر وحدوده وأبعاده والجزر الموجودة فيه والثغور القائمة على سواحله وهو عندما يصف إقليمياً يتكلم عن مظاهر السطح المختلفة ويهتم اهتماماً خاصاً بالأنهار ومنابعها ومجاريها ومصباتها في البحر ، فخوزستان مثلاً في مستوى وأرض سهلة ومياه جارية ، فمن أكبرها نهر تستر وهو النهر الذى بنى عليه سابور الملك شاذروان باب تستر ، حتى ارتفع ماؤه إلى أرض المدينة ، لأن تستر على مكان مرتفع من الأرض ، فيجرى هذا النهر من وراء عسكر لكرم على الأهواز حتى ينتهى على نهر السندر إلى حصن مهدى ويقع في البحر ، ويجرى من ناحية تستر نهر المسترقان... وآخرها بالأهواز فلا يتجاوزها... وليس بجميع خوزستان جبال ولا رمال إلا شئ يسير يتأخم نواحي تستر وجنديسابور وأصبهان ، والباقي من خوزستان كأنه أرض العراق ، وأما هواؤها وماؤها وتربتها وصحة أهلها ، فإن مياهها طيبة عذبة جارية ولا أعرف بجميع خوزستان بلداً ماؤه من البئر لكثرة المياه الجارية بها ، وأما تربتها فإن ما بعد عن دجلة إلى ناحية الشمال أبيض وأصح ، وما كان إلى دجلة أقرب فهو من جنس أرض البصرة في التسبخ... وليس بخوزستان موضع يجمد فيه الماء أو يقع فيه الثلج

هـ - الأحوال الاقتصادية

وبعد أن يصف الاصطخرى مظاهر السطح والأحوال المناخية في الإقليم يأخذ في الحديث عن النواحي الاقتصادية في بعض الأحيان ، وحديثه عنها مقتضب دائماً يكتمى فيه بذكر الغلات التى ينتجها الإقليم دون أى ترتيب ، وربما تعرض لبعض الصناعات

أو تكلم عن العملة والموازين والمكايل المستعملة في الإقليم : ولا تغفر منه اقتصاديات مصر مثلاً إلا بكلمات معدودات هي أن « بها نخيل وثمار كثيرة » وزرعهم على مياه النيل ، تمتد فتعم المزارع من حد أسوان إلى حد الاسكندرية وسائر الريف ، فيقيم الماء من عند ابتداء المار إلى الحريف ثم ينصرف فيزرع ثم لا يستقى بعد ذلك ، وأهل السند « ليس لهم عنب ولا تفاح ولا كثرى ولا جوز ، ولم قصب سكر ، وبأرضهم ثمرة على قد التفاح تسمى الليمونة ، حامضة شديدة الحموضة : رخيصة ولم فاكهة تشبه الخوخ بسمونها الأنج (هى المانجو) تقارب طعم الخوخ ، وأسعارهم رخيصة ، ونقودهم القاهريات - كل درهم نحو خمسة دراهم... ويتعاملون بالدنانير أيضاً . أما بلاد ما وراء النهر « فمن أصعب أقاليم الإسلام وأثرها وأكثرها خيراً ،... وليس شئ لا بد منه للناس إلا وعندهم منه ما يقيم أودهم ويفضل عنهم لغيرهم . » وأما الدواب ففيها من التاج ما فيه كفاية لهم مع كثرة ارتباطهم بها... ويبلادهم من معادن الحديد ما يفضل عن حاجتهم في الأسلحة والأدوات ، وبها معدن الفضة والذهب والزئبق. الذى لا يقاربه في الغزارة والكثرة معدن في سائر بلدان الإسلام إلا بتجهير في الفضة والفواكه من الكثرة « حتى يرهاها لكثرتها دوابهم » وتصدر بلاد ما وراء النهر الزعفران الذى « ينتقل إلى الآفاق » والأوبار « من السمور والسنجاب والثعالب وغيرها مما يحمل إلى أقصى الغرب » . وهكذا نرى أن الاصطخرى ليس له منهج خاص في حديثه عن الحالة الاقتصادية وإنما هو يذكر ما يرد على الخاطر دون أى ترتيب .

و - المدن الهامة .

وأكثر ما يعنى به الاصطخرى في كتابه هو المدن التى يستغرق الحديث عنها جزءاً كبيراً من الكتاب ، وهو عادة يذكر المدينة وموقعها ومبانيها وما قد يكون

بها من الآثار الهامة . فديار مصر مثلاً ، ومدينتها العظمى تسمى القسطنطينية ، وهي على النيل في شرقيه شمالى النيل ، وذلك أن النيل يجري موزباً بين الشرق والجنوب ، والبلد كله على جانب واحد ، إلا أن في عدوة النيل أبنية قليلة تعرف بالجزيرة (هي جزيرة الروضة الحالية) وهي جزيرة يعبر من القسطنطينية إليها على جسر من السفن ، ويعبر من هذه الجزيرة إلى الجانب الآخر على جسر آخر ، إلى أبنية ومساكن على الشط الآخر يقال لها الجزيرة ، والقسطنطينية مدينة كبيرة نحو الثلث من بغداد ... ومعظم بنائها بالطوب طبقات ... وربما بلغت طبقات الدار الواحدة ثمانى طبقات ... وبها مسجدان للجمعة بنى أحدهما عمرو بن العاص في وسط الأسواق ، والآخر بأعلى الموقف بناه أحمد بن طولون ، وأخرج مصر أبنية بناها أحمد بن طولون تكون زيادة على ميل ، كان يسكنها جنده تسمى القضايع . أما اصطخر مسقط رأسه ، فهي مدينة وسطية وسعتها مقدار ميل ، وهي من أقدم مدن فارس وأشهرها ، وبها كان مسكن ملوك فارس حتى حول أردشير الملك إلى جور ... وكان في قديم الأيام على اصطخر سور قد تهدم ، وبنائهم من الطين والحجارة والجص على قدر يسار الباني ، وقنطرة خراسان خارج المدينة على بابها مما يلي خراسان ، إلا أن وراء القنطرة أبنية ومساكن ليست بقديمة .

٣- الطرق .

ولا يعدل اهتمام الإصطخرى بالمدين إلا اهتمامه بالطرق وأطوالها ، والواقع أنه وفي هذه الناحية حقها من الدراسة فما تناول إقليدس إلا وتحدث عن الطرق التي تربط بين أجزائه المختلفة وأطوال هذه الطرق وفي بعض الأحيان لا يكتفى بذكر المسافات وإنما يصف الطرق نفسها والصعاب التي تحيط ببعضها فتجعلها طرقاً غير مسلوكة ، فطريق عمان البرى إلى مكة « طريق

يصعب سلوكه في البرية ، لكثرة القفار بها وقلة السكان ، وإنما طريقهم في البحر إلى جدة » والواقع أن صحارى الربع الخالى أو رملة يبرين كما كانت تسميها العرب تعزل منطقة عمان عن منطقة الجزيرة العربية لجفافها وصعوبة اجتيازها ، ولذلك كان سكان عمان وما زالوا يحجون إلى مكة بطريق البحر ، « فان سلكوا على السواحل من مهرة وحضرموت إلى عدن - أو إلى طريق عدن - بعد عليهم ، وقل ما يسلكونه ، والطريق بين عمان والبحرين طريق يصعب سلوكه وذلك » لتمايز العرب فيما بينهم بها . وبعد أن يفرغ الإصطخرى من ذكر طرق الجزيرة العربية يعتذر عن عدم ذكر الطرق القرعية أو ما نسميه الآن بالطرق الداخلية لأن مثل هذه الطرق لا يحتاج إليها إلا أبناء البلاد ، وهم على دراية بها ، فلا حاجة به إذن إلى ذكرها ، ويكفى أن نهم بالطرق الخارجية التي تربط بين سائر أجزاء الوطن الإسلامى ، « فهذه جوامع المسافات التي يحتاج إلى علمها ، فأما ما بين ديار العرب لقبائلها من المسافات فقل ما تقع الحاجة لغير أهل البادية إلى معرفتها .

ولو أن الإصطخرى سار على هذه الطريقة في كل ما كتبه عن الطرق لزادت القيمة العلمية لكتابه ، ولكنه مع الأسف يكتفى في معظم الأحوال بسرد المسافات فلا يذكر عن طرق دمشق مثلاً إلا أن « منها إلى بعلبك يومان ، وإلى اطرابلس يومان ، وإلى بيروت يومان ، وإلى صيدا يومان ، وإلى اذرعات ٤ أيام ، وإلى أقصى الغوطة يوم » .

وليس للرجل وحدة خاصة لقياس المسافات فهي أحياناً بالأيام كما نرى في حديثه عن دمشق وهي تارة بالفراسخ أو المراحل بل قد يتحدث عن طرق المدينة الواحدة فيستخدم هذه المقاييس كلها في الحديث عنها . ولعل السبب في هذا هو تنوع المصادر التي كان الإصطخرى ينقل عنها .

ومع كل ما لكتاب « المسالك والممالك » من ميزات فإنه لم يلق من الشهرة والذيع مالم يقته كتب أخرى مماثلة ولعل السبب في ذلك أن معظم الناس قد اعتادوا أن ينظروا إلى اسم المؤلف قبل أن يهتموا بمضمون الكتاب ولم يكن الإصطخري قد أوفى حظاً من الشهرة وذيوع الاسم ؛ بل حتى الذين أخذوا منه تعمدوا أن يغفلوا ذكره كما فعل ياقوت ، أو أن يقللوا من شأن كتابه كما فعل ابن حوقل ، ولذلك لم يجد النساخ في نشر الكتاب ما يضمن لهم الربح فانصرفوا عن الاهتمام به ، فلم يصل إلى أيدينا من مخطوطاته سوى نسخ معلومات وكان ج . هـ . مولر J. H. Moeller أول من عنى بالكتاب في العصر الحديث فنشره مختصراً في سنة ١٨٣٠ م عن نسخة كتبت في سنة ٦٩٠ هـ أي بعد وفاة الإصطخري بنحو ثلاثة قرون ونصف وزوده بمقدمة باللغة اللاتينية ، ثم جاء المستشرق المعروف دى غويه

في سنة ١٨٧٠ م فنشر الكتاب باعتباره المجلد الأول من المكتبة الجغرافية العربية التي عني بنشرها ، وقد اعتمد دى غويه في نشره الكتاب على خمس مخطوطات ولم يزوده بمقدمة عن سيرة الإصطخري كما فعل مع مولف المجلدات الأخرى .

ومنذ عامين أعادت وزارة الثقافة نشر الكتاب في السلسلة التي تصدرها بعنوان « تراثنا » وعهدت بتحقيقه إلى الدكتور محمد جابر عبدالعال الحيني وبمراجعتها إلى العلامة المرحوم الأستاذ محمد شفيق غربال ، وقد اعتمد الدكتور الحيني في تحقيق الكتاب على دى غويه وعلى مخطوطة ناقصة كانت في حوزة المرحوم على باشا مبارك ثم أهديت لدار الكتب المصرية وهي محفوظة بها برقم ١٩٩ جغرافية ، كما اعتمد أيضاً على مصورتين مخطوطتين محفوظتين بدار الكتب تحت رقم ٢٥٦، ٢٥٧ جغرافية ، وبذلك جاءت طبعة وزارة الثقافة أوفى وأتم ولكنها في حاجة ماسة إلى الشروح والتعليقات .



الحكايات للافونتين

بقلم الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

حياة لافونتين وشخصيته

حقاً إن تاريخ الأدب يكتب ببطء ! بالأمس قال معاصرو لافونتين عنه - ضمن ما قالوا - انه « ساذج » ... واليوم - وقد انقضى على وفاته قرابة ثلاثة قرون - يحى أسائده النقد فيقطعون بأن طبيعته لا تزال لغزاً لم يحل بعد: يقول رينيه برييه René Bray إن الغموض لا يزال يكتنف حياة لافونتين وتاريخ انتاجه ويقول انطوان آدم Antoine Adam إنه لمن الصعب أن يُسر غور هذا الرجل ... وفي الماضي كان الناس يعتقدون أن حكايات لافونتين موجهة إلى الأطفال ، ولكن سانت بييف Sainte-Beuve يقول في القرن التاسع عشر: « إن لافونتين الذي يُقدّم إلى الأطفال لا يمكن أبداً للقارئ أن يتذوقه جيداً إلا بعد من الأربعين » ... من هو إذن هذا الرجل الذي صارت حياته كالأسطورة ، هذا الشاعر الفريد الذي لا يشبه شاعراً آخر على الإطلاق ؟ ماكنه فنه الذي أخفق في تقليده عشرات من الكتاب في حياته وبعد مماته ؟ سنرى .

وُلد لافونتين عام ١٦٢١ في شاتوتيرى Chateau-

Thierry (مقاطعة شمبانيا) ، التي كان أبوه مشرفاً على « مياها وغاباتها » . وتلقى في البداية دراسة دينية دفعه إليها - بما كان يعبره إياه من كتب - قس سواسون Soissons الذي لم يلبث هو نفسه أن نصحه بالعدول عنها حين لمس عدم تجاوبها مع استعداداته . وتقول رواية أخرى إن أساتذته من رجال الدين هم الذين طردوه لسوء سلوكه ! كان في الواحدة والعشرين من عمره . ثم ذهب إلى Reims لمتابعة تعليمه ، ولكنه لم يفعل أكثر من التقائه ببعض المثقفين أمثال موكروا Maucroix- الذي حضه على دراسة القداي وبعض المحدثين ... فأولع بافلاطون ، وحفظ عن ظهر قلب أشعار مارو Marot وماليرب Malherbe وراكان Racan .

وفي السادسة والعشرين من عمره أراد أبوه أن يكفل له حياة جادة مستقرة ، فنزل له عن وظيفته ، وزوجه من فتاة عمرها أربع عشرة سنة ؛ أما الوظيفة فوجد لها - إلى حين - مواتية لزوجه إلى الكسل والتجوال في الغابات ... وأما الزوجة فلم يجد فيها ما يبتغي من المفاتن والمزايا ... كتب إليها بعد ستة أعوام يقول : « إنك لا تلعبين ولا تعملين ولا تهتمين

بشئون بيتك ، وكل ما تشغلين به ما ينبغي لك من وقت بعد مقابلة صديقاتك هو قراءة القصص المسلية ! سيأتى الوقت الذى سيم فيه على نفسه والذى سيئسبه فيه شروده أن له زوجة وابناً يافعا !

وكاد القدر أن يقضى عليه بأن يظل شاعراً مغموراً من شعراء الريف لولا أن قبض له الله أحد أقربه ، هو المستشار جانار Jannart الذى صحبه إلى باريس حيث قدمه إلى مراقب عام المالية فوكيه Fouquet وكان أخطر شخصية فى الدولة بعد الملك . وأعجب به فوكيه فنحه إعانة دائمة بشرط أن يكتب قصيدة كل شهر . وفى بذخ قصر هذا الرجل الخطير ، وفى ترف قصر دوقة بيون duchesse de Bouillon التى اجتذبتة نحوها وأحاطته برعايتها هى الأخرى ألفت قريحته ... وهام لافونتين بباريس ، ولم يكن يغادرها إلى مقر وظيفته فى منطقة شامبانيا إلا فى فترات متباعدة يصرف شئون الوظيفة فى غير اكتراث ، ويبيع الجزء تلو الجزء مما خلقه له أبوه من ملكيات ... سيأتى اليوم الذى يفقد فيه كل ما ورث ويصبح مفلساً كل الإفلاس ! لن ينقذه من الهاوية إلا مدام دى لاسبيلير Madame de la Sablière التى ستؤويه خلال الفترة الأخيرة فى حياتها ، أى عشرين عاماً !

ويروى عن لافونتين أنه لم يكن يظن إلى أنه رزق موهبة الشعر إلا ذات يوم حين قرأ عليه أحد الضباط فى Chateau-Thierry قصيدة للالرب Malherbe عن إحدى محاولات اغتيال الملك هنرى الرابع . هنا شعر برغبة ملحة فى قرص الشعر ، وبدأ يكتب منه قطعاً كانت رديته كلها ... على أن الشئء المسلم به هو أن نبوغه لم يظهر إلا فى سن الأربعين .. كيف ؟ فى عام ١٦٦١ غضب لويس الرابع عشر على فوكيه ، فأمر بسجنه ، وإذا بصداقة لافونتين وعرفانه يُطلقان لسانه بأول أشعار تلوح فيها ملامح العبقرية : كتب قصيدة طويلة عنوانها "L'Élégie aux Nymphes

"de Vaux" ، هى القماس بالغ التأثير موجه إلى الملك المستبد ... فالحق أن لافونتين كان مشبعاً بروح تلك الصداقة النادرة التى لم تُكتب من وجها صفحات كثيرة ، والتى لم يعبر عنها فى الأدب الفرنسى بعمق يستأثر بالنفوس سوى مونتني Montaigne . وجزع لافونتين لما لحق صديقه فوكيه من عنت الملك الطاغية ، ومرض ، ثم رحل إلى ليومزان Limousin . وفى رحلته كان يكتب ما يشبه المذكرات ويوجه شعراً ونثراً إلى زوجته ، مذكرات تنطق بالألم والحسرة من أجل صديقه المنكوب .. وثوقف فى طريقه فى أمبواز Amboise ، فبحث عن مبنى سجنها الذى زُج فيه بفوكيه ، وجمد أمام بابه ، ولم يبرح مكانه حتى أذركه الليل ! لقد كانت الصداقة شيئاً حيوياً فى حياة لافونتين : ملكت عليه نفسه ، وألهمته فى كثير من أشعاره ، وهى فصلح لأن تكون موضوعاً لرسالة قيمة يتناول فيها الباحث - بالضرورة - علاقة لافونتين بموليير وراسين وبوالو وشابل Chapelle وموكروا Maucroix ، فضلاً عن فوكيه .

وشخصية لافونتين تسترعى الانتباه حقاً ، وهى بدورها تكون مادة خصبة لدراسة سيكولوجية شائقة . لنندعه أولاً يتكلم :

إلى أحب اللعب والحب والكتب والموتيقى .
والمدينة والقرية ، وبكلمة واحدة كل شئء .
ولا شئء قط يعجز عن امتاعى أيما امتاع .
حتى ولا تلك اللذة الكثيرة التى يحسها قلب مبتئس .
وينادى اللذة فيقول :
أيها اللذة ! أيها اللذة ! يا من كنت فيما مضى مسيطرة

على أجمل عقل فى اليونان ،
لا تستخفى فى ، تعالى واسكنى لدى ،
انك لن تكونى عندى بلا عمل .

وكيفما كان سعيه وراء الملذات ، فن المؤكد أن حقيقة الأمر قد تأثرت بفعل الأساطير التي نُسجت حول سمعة هذا الرجل « الطيب » . وهناك شيء آخر لا تُعرف الحقيقة عنه بدقة قاطعة ، هو حديثه ! أكان مملاً ؟ أكان طلياً ؟ الآراء في ذلك متناقضة : كتب فولتير إلى فوفنارج Vauvenargues : « إن طبيعة هذا الرجل الساذج من البساطة بحيث كان حديثه لا يعلو على الحيوانات التي كان يمنحها الكلام . إن النحلة رائعة ، ولكن حين تكون في خليتها ، فإن غادرتها لم تصبح أكثر من ذبابة ! .. » بينما يرى « سانت ييف » أن صاحب الحكايات كان محبداً لطيفاً في الأوقات التي لم يكن فيها مغرقاً في التفكير والشروء . ويقول لويس راسين إن من الموضوعات التي كانت « توقف » لافونتين وتثير تحمسه أفلاطون ... ويضيف فيرجيه Vergier إلى أفلاطون السلام والحرب ، التبيذ والنساء ! .. ولكن أي فئة من النساء ؟ - هؤلاء اللاتي لا يقتضي الوصول إليهن بذل جهد طويل !

ومشكلة الجهد الطويل تستتبع حتماً الكلام عن مجموعة أخرى من عناصر شخصية لافونتين ، كان كسولاً ، ميالاً إلى الإفراط في النوم ، ألم يسم نفسه « ابن الكسل والنعاس » ؟ لقد وصف بافيون Pavillon إحدى جلسات الأكاديمية - وكان لافونتين عضواً فيها - ولم يفته أن يصور هذا الشاعر وهو غارق في سبات عميق ! .. طبيعة هذا الرجل كانت تنزع إلى العزلة والهدوء ، إلى الملاحظة والتأمل : تأمل الغابات والمراعي والحقول وما تحتها من زهور وحيوانات ، تأمل الحياة الساكنة الآمنة البعيدة عن هياج الناس ... وفي عزلة كان يشعر دائماً بالاكئاب ، ذلك لأنه كان يظن أنه مريض الحظ ، وأن الاخفاق يلاحقه في كل عمل يقوم به ! وشعوره هذا من ناحية ، وكسله من ناحية

أخرى : كانا يقويان ضعف إرادته . إن صح التعبير .. هذا الرجل الذي أسدى النصيحة بسخاء إلى الآخرين ، وقدم إليهم فلسفة عملية في الحياة . كان عاجزاً عن توجيه حياته والعناية بشئونه الخاصة ، من هنا كان في حاجة مستمرة إلى من يأخذ بيده ويسهر على أموره : تكتته قد تكون دوقه بويون duchesse de Bouillon ، وقد تكون مدام دي لاسبليير Mme de La Sablière ، وقد تكون مدام ديرقار Madame d'Hervart التي عاش في كنفها أواخر أيام حياته . كان كل ما يشغله ويستويه هو التأمل - كما قلت - في هذه الدنيا بما فيها ومن فيها ، ولقد كان يؤمن بوجود إله منظم لها هو مصدر الصواب ... كان حساساً إلى أقصى حدود الحساسية أمام سحر الطبيعة ، لئنصت إليه مرة أخرى وهو يذكر طرفاً مما يحبه في الحياة :

أن أهم في حقيقة ، وأن أتوه في غابة
أن أنام على الزهور ، وأن استنشق غيرها
أن أصغي - وأنا سارح الخيال - إلى خرير عين
من العيون

أو إلى جدول يتدفق ماؤه على الحصى .
أحب لافونتين كل هذا وغيره ، ومن المؤكد أنه أحب كذلك جلسات الأكاديمية الفرنسية التي كان يذهب إليها « ليرفه عن نفسه ! » .. كيف وفق في الظفر بعضويتها ؟ لقد أحر انتخابه وكاد يمنعه نهائياً كره لويس الرابع عشر له .. هذا الرجل المستبد كان لا يتذوق النوع الأدبي الذي روع فيه لافونتين . وفي عام ١٦٨٣ تنافس الشاعر وصديقه الناقد (بوالو) على كرسي شاعر بالأكاديمية . ودار في الجلسة نقاش طويل وعنيف طرفاه الأعضاء الموالون للقصر من ناحية ، وكانوا يؤيدون مؤرخ الملك ... ورجال الأدب من ناحية أخرى ولا سيما هؤلاء الذين لم يسلموا من قلم بوالو ولسانه ، وكان

هؤلاء يدعمون لافونتين . وأسفر التصويت عن فوز هذا الأخير ، ولكن لويس استعمل حقه في رفض اعتماد نتيجة الانتخاب .. ولم يتنصص عام حتى شغل كرسي آخر بالأكاديمية ، فانتخب له بوالو ؛ هنا رضى الملك وقال لمتدوني الأكاديمية : « إن اختياركم دوبرييه Despréaux (بوالو) يسرني كثيراً ، وسوف يتقبله الناس جميعاً بارتياح ، وأنتم تستطيعون الآن أن تستقبلوا السيد لافونتين .. لقد وعد بأن يكون عاقلاً » !

إن لافونتين الآن في الثانية والستين ، ولا يبقى له من عمره سوى اثني عشر عاماً ... وفي نفس السنة يخلو فجأة قلب مدام دي لاسبلير إثر خيانة صديقها الماركيز دولافار Le Marquis de la Fare فزهده في الدنيا ، وتحاول التقرب إلى الله بالتعب والتوفر على عمل الخير ؛ كان سلوكها بمثابة قنوة لحظها ! ولكنه لم يقتد ، فاذا بموتها - بعد عشرين - يفاجئه موجهاً إليه إنذاراً أخيراً ! ... هنا تاب إلى وشده ، وبدأ يغير طريقة حياته ، ويمنحها شيئاً هو أكثر من الاعتدال فقد أخضع نفسه لتشف شديد ... وقبل موته بشهرين كتب إلى صديقه القديم فرانسوا موكروا Maucroix يقول : « آه يا عزيزي ! إن الموت ليس أمراً ذا بال ، ولكن هل تفكر في أنني سأمثل أمام الله ؟ إنك تعرف أي حياة عشتها ... » وحين توفي في عام ١٦٩٥ عن أربعة وسبعين عاماً لوحظ على جثته مسح ... لقد كان قد لبسه ليقمع به جسده ، وليكفر به عن بعض ما اقترف في حياته من آثام !

أعمال لافونتين الأدبية

لم يكن لافونتين يعرف أين توجد عبقريته ، فلم يستقر في نوع من الأنواع الأدبية ، وإنما كان ، دائماً التجوال بينها جميعاً ، وإن كان - مع ذلك - كثير التردد على « الحكايات » أو « الخرافات » Les Fables

التي تكلست وملأت اثني عشر كتاباً نشرها في ثلاثة دواوين مستنولها في الصفحات التالية بالبحث والتحليل .

وشهادة لافونتين عن نفسه خير ما يقال عن عدم استقراره هذا ، ومحاولته الإبداع في شتى أنواع الأدب ؛ لندهه يعرف :

إلى فراشة الشعر ، أشبه النحل

وإلى لشيء خفيف أطيء إلى كل موضوع

كتب - إرضاء لدوقة بويون واستجابة لرغبتها - مجموعة كبيرة من الأقاصيص بالشعر (Les Contes) وهو إنتاج منحرف يتم عن مزاجه العايب وعن ابيقوريته ، ويزخر بالتفاصيل التي قد تهلل كرامة القارئ أو تخدش حيائه .. شيء عجيب : لقد أصابت هذه الأقاصيص نجاحاً كبيراً ! .. وكتب عدداً من الكوميديات أهمها « الأغا » (L'Eunuque) التي قلد فيها الشاعر اللاتيني تيرنس Térence ولكن هذا الجزء من إنتاجه لا يكاد يذكره أحد - والى مأساة لم يتمها هي صوت أخيلوس La mort d'Achille . وكتب رواية مطولة بعض فقراتها بالشعر أطلق عليها « مغامرات بيسييه » (Les aventures de Psyché) (بيسييه - في الأساطير اليونانية - فتاة رائعة الجمال أحبها الحب وانتهى الأمر بأقترانهما !) ولعل من أهم أصدق إنتاجه الثانوي تلك القصيدة الطويلة التي قالها دفاعاً عن فوكيه محاولاً فيها انتزاع عقولويس الرابع عشر عن صديقه. هذه القصيدة هي Elégie aux Nymphes de Vaux التي أشرت إليها . تضاف إلى كل هذا رسائله الشعرية ، وكان أهم ما وجه منها إلى هوبيه Huet وإلى مدام دي لاسبلير ... الشيء الذي ينبغي ذكره هو أن الإنتاج الوحيد الذي كان يتناسب مع عبقرية لافونتين هو « حكاياته » التي صاغها على ألسنة الحيوانات .

الحكاية ، قبل لافونتين :

لقد عرفت معظم الشعوب في طفولتها الأقاصيص التي تُسرد على ألسنة الحيوان ، ومن أشهر هذه الشعوب الهنود والإغريق ، والحكايات الهندية والإغريقية تكون المصلون الأساسيين لخرافات لافونتين : أولاً ، المصدر الهندي : وتوجد هذه الحكايات في روايات سنسكريتية متعددة ترجع إلى القرن العاشر قبل الميلاد . وقد تُرجمت إلى اللغة الفارسية في القرن السادس الميلادي بعنوان « كليله ودمته » . وبعد ذلك بقرنين نُقلت من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية ، ثم تُرجمت من العربية إلى العبرية . وفي القرن الثالث عشر ترجمت من العربية إلى اللاتينية ، وبعد ذلك بثلاثة قرون بدأت كتب الحكايات المستوحاة من المصدر الهندي (من الترجمة اللاتينية) تظهر في لغات أوروبية متعددة من بينها الفرنسية . وقد قرأ لافونتين - من هذه الكتب - كتاب جبريل كوتيه Gabriel Cottier (أحاديث الحيوانات) الذي نشر في عام ١٥٦٦ ، وكتاب پير لاريفي Pierre Larivey (وعنوانه كتاب الفلسفة الخرافية) الذي ظهر في عام ١٥٧٩ .. وفي عام ١٦٤٤ ظهرت في فرنسا للمرة الأولى طبعة من « كليله ودمته » معدلة ومترجمة من اللغة الفارسية ، وكان عنوانها : « كتاب الأضواء أو سلوك الملوك » ألفه الحكيم الهندي بلييه Pilpay وترجمه إلى اللغة الفرنسية دافيد ساهيد David Sahid من أصفهان كبرى مدن فارس ...

ثانياً ، المصدر اليوناني : وليست اليونان أقل غنى من الهند بالخرافات ، فالحيوانات تتحدث بين الحين والحين في مؤلفات كتبتها أمثال Hésiode ، و Archiloque ، و Stésichore ... La Batrachomyomachie - أو الصراع بين الجرذان والضفادع - محاكاة هزلية بالشعر للمحمة هوميروس ترجع إلى القرن الخامس قبل

الميلاد . وكثير من المؤرخين أمثال هيرودوت ، و 'Elien' ، وديودور الصقلي ، والكتاب الأخلاقيين أمثال بلوتارك Plutarque رصّحوا كتاباتهم بالحكايات التي تجري على ألسنة الحيوانات . وبلغ بحب الإغريق لهذه الحكايات واهتمامهم بها أنهم كانوا يرتبونها في فئات تبعاً لمصادرها أو الطابع الغالب عليها . فقالوا : « حكايات قبرصية » و « حكايات لاذعة » مثلاً ، إلا أن الأمر انتهى باندماج هذه الفئات جميعاً وباتخاذها اسم « حكايات ايزوب » (Esopé) . وتاريخ الأدب لا يكاد يعرف شيئاً عن ايزوب هذا ، وإن كان من المحتمل أنه عاش في القرن السادس قبل الميلاد ... ولكن ترى هل أُلّف فعلاً الحكايات المنسوبة إليه ؟ أما الأساطير فتؤكد ، وأما التاريخ فيشكك لافتقاره إلى الأدلة على أن الشيء الذي لا يحتمل الشك هو أن التراث الإغريقي نسب إليه كثيراً من الحكايات الخلفية ، وأن الأطفال كانوا يحفظونها عن ظهر قلب ، وأنه بلغ من حب سقراط لها أنه - كما قيل عنه - كرس أواخر أيامه في السجن لوضع بعضها في قالب شعري . وإذا كان ثقل هذه الحكايات لم يصبا بتعديل كبير في جوهرها ، فقد اختلف الأساليب التي كُتبت بها . وأحسن صياغة لها تُنسب إلى Babrios الذي يسميه لافونتين Gabrias ، والذي يرجّح أنه عاش في سوريا في أواخر القرن الثاني الميلادي . وإذا كانت مجموعة الحكايات الإيزوبية لم تكتشف إلا في عام ١٨٤٣ في خزائن دير يقع في جبل Athos ، فمن المؤكد إذن أن لافونتين لم يطلع عليها باللغة اليونانية ، وإنما عن طريق الترجمات التي ترجع إلى الناقليين اللاتينيين والبيزنطيين والعرب ، إذ الشيء الجدير بالذكر هو أن هذه الحكايات صادفت اهتماماً بالغاً في عصر النهضة .

وإذا كانت الحكايات الهندية أغنى وأخصب من الحكايات اليونانية ، فإن هذه الأخيرة كانت أسهل

وصولا إلى فرنسا ، وهي التي غذت لافونتين أكثر من غيرها . قد يقال : « الحكايات اللاتينية .. ما قصتها ؟ » ، والرد على ذلك هو أن الرومان لم يعرفوا بالقلادة الخلاقة التي ميزت العبقرية الإغريقية . من هنا نجد أنهم لم يبتكروا خرافاتهم ابتكاراً ، وإنما استملوها من خرافات الإغريق . ومن هنا يمكن القول إن حكايات Phèdre هي عينها حكايات إيزوب ، وأن فضل « فادر » لا يعلو أن هذا الكاتب اللاتيني نظم بأسلوب جذاب الحكايات الإيزوبية التي كان Démétrius de Phalère قد صاغها بالثر في القرن الثالث قبل الميلاد .

نظرية الخرافة عند لافونتين وفنه

يقول لافونتين في مقدمة « الحكايات » : « إن الحكاية تتكون من جزئين يمكن تسمية أحدهما « الجسم » والآخر « الروح » : الجسم هو السرد ، والروح هي المغزى .. ويحدد لها هدفاً مزدوجاً ، فهي يجب أن تعلم الناس شيئاً عن طريق المغزى الذي تحتويه وهي ينبغي أن تثير المتعة في النفوس ليحس هذا المغزى فعلاً قادراً على الإقناع ... كيف نكفل التعليم بالحكاية أو الخرافة ؟ بأن نمنحها طابعاً خلقياً وعلمياً معاً : خلقياً لجعلها تسهم في تكوين الأخلاق وملكة الحكم على الأشياء ... وعلمياً بالحرص على جعلها قادرة على تبصير الإنسان بخصائص الحيوانات ، وبأسباب التي تدعو إلى مقارنة بعض الناس ببعض فصائل الحيوان . وكيف نحقق الامتاع بالخرافة ؟ بالتنوع ... بالتنوع الموضوعات فحسب ، وإنما أيضاً تنوع طرق التعبير وقفاصيل السرد ، كما يحدث في المحادثة ... وجدير بالذكر أن لافونتين يستجيب هنا للمبادئ — في خطوطها العريضة — التي عرفت عن الخرافة قبل العصر الكلاسيكي الفرنسي .

والطابع المبتكر في حكايات لافونتين هو أنه جعل

من كل منها دراما مصغرة : فيها « ديكور » (هنا غاية أو حديقة ، وهناك جدول أو نهر ...) ... وفيها شخصيات : هذه الشخصيات قد تكون حيوانات ، وهذا هو طابعها الأصيل ، لأن لافونتين يحب الحيوانات ولا يجد فيها مثل ديكارت مجرد آلات تتحرك ، ويراهما قادرة على الإحساس والحكم على الأمور ... من هنا صور بالدقة أشكالها وتصرفاتها ، وحل خصائصها ، وبرزها لنا في صور شخصيات بشرية ... وقد تكون شخصيات الدراما بشرية فعلاً ، ذلك لأن للناس هم الآخرون دوراً في حكايات لافونتين وهو يصورهم بشيائهم ولغتهم وطبائعهم وعيوبهم الأبدية من مدهانة ودهاء ، من عنف ورياء ، من تهور وطيش ... الخ ... وفيها حركة : فخرافة لافونتين عالم متحرك ، وكل حركة تحتوى على عرض وعقدة وحل ... وقد تكون الحكاية ملهاة مثل « الإسكافي ورجل المال » . أو مأساة ، مثل « الأسد والذئب والتعلب » ... الخ .

صحيح أن معظم موضوعات حكايات لافونتين كانت معروفة قبله ، ولكنه استطاع أن يمنحها طابع شخصيته ، وأن يجددها بمزاجه الفنى المرح بحيث جعل منها فناً مبتكراً يحمل اسمه ، يقول عن المرح : « إن الناس يريدون الجديد والمرح ... وأنا لأسمى مرحاً ما يثير الضحك وإنما نوعاً من الطلاوة وسمه ممتعة يمكن منحها جميع الموضوعات ، حتى أكثرها جدية » ... على أن المرح لا يتنافى مع الحقيقة والوصف الساخر الذي يهدف إلى الإصلاح فينبى للعيوب والذائل . يقول :

إني أحاول فيها (في حكاياته) أن أسخر من الرذيلة فليس في مقدورى أن أنبرى لها بلدراعى هرقل

ملخص الحكايات

لفظ « ملخص » أطلقه هنا جزافاً ، ذلك لأنه يصلح لجميع الدراسات التي تدخل سجل « تراث الإنسانية » ماعدا تلك التي ننشرها اليوم عن لافونتين . ولا أشك في أن القارئ يفطن إلى السر في هذا : فوئلف لافونتين ليس أولاً كتاباً واحداً وإنما إثنا عشر كتاباً نُشرت تبعاً في ثلاثة دواوين : الأول يضم ستة منها (١٦٦٨) . والثاني يحتوي على خمسة (١٦٧٨) والثالث نشر منفرداً (١٦٩٤) والأهم من هذا أن حكايات لافونتين لا تكون وحدة متأسكة ، وإنما هي حكايات وكفى ! ، حكايات تقصر أو تطول كذلك التي تعددها في المدرسة الابتدائية دون أن نعرف أنها من إنتاج لافونتين ، فمن منا لا يعرف قصة الذئب والحمل ، أو قصة الغراب والثعلب ، أو قصة الراعي والذئب . أو قصة الدب وصاحبه ؟! حسبي هنا أن أشير إلى أهم هذه الحكايات التي سيجد القارئ حافزاً إلى الرجوع إليها ، ولذة في الاطلاع عليها .

من الكتاب الأول :

الصرصور والنملة - الغراب والثعلب - الذئب والكلب - فأر المدينة وفأر الحقول - الذئب والحمل - الموت والحطاب (الإنسان يفضل الحياة الشاقة على الموت) - شجرة البلوط وعود البوص (ربما كانت هذه الحكاية أحسن ما في هذا الجزء .. مغزاها أن المرونة أجدى من التصلب) .

من الكتاب الثاني :

النسر والخنفساء (الخنفساء تثار للأرنب الذي خطفه النسر بأن تسرق بيضه ثلاثة أعوام متتابعة فتجبره على الاعتراف بجرمه) - الأسد والفأر (مغزاها أن الإنسان كثيراً ما يحتاج إلى من هو

أضعف منه) - رجل الفلأ الذي هوى في بئر (استطراد فلسفي بشعر رصين) - الأسد والذئابة الصغيرة (يقيناً أنها أحسن ما في هذا الجزء ، إنها تشبه الملحمة في حركتها وسمو أسلوبها) .

من الكتاب الثالث :

الطحان وابنه والحمار (ملهاة رائعة تحتوي على درس بليغ في الأخلاق : إذا كان الإصرار رذيلة الحمقى ، فإن التردد يشين السلوك ويقضى على فاعلية الجهود) - الضفادع التي طالبت بملك (تصوير لتقلب الشعوب ... لقد دفع الغرور الضفادع إلى الإطاحة بسيدها الذي كان دمث الخلق ، محباً للسلام ، فأرسل إليها ملك الآفة طائراً كبيراً ليحكمها ، ولكنه أهلكها بالافتراس والتقتيل) - الثعلب والتيس (مثل للطيئش وقصر النظر ... « إن نظر التيس إلى الأمور أقصر من لحيته » ... لقد اجتذبه الثعلب إلى بئر وقع فيها وصعد على ظهره ! خرج الثعلب ، وبقي التيس !) - الأسد الذي أدركته الشيوخوخة (درس نافع للقوة التي يصيبها الاضمحلال) .

من الكتاب الرابع

العجوز وابناؤه (مغزى هذه الحكاية أن القوة تعتبر ضعفاً يغير اتحاد) - الضفدع والفأر (أراد الضفدع أن يأكل فأراً فحاول مخدعة استدراجه ليلتهم في الماء ، وهنا ظهرت حذأة فالتهمتهما معاً)

من الكتاب الخامس

الوعاء الخزقي والوعاء الحديدى (استنجد الوعاء الخزقي بوعاء من حديد ليحميه في رحلته ، ولكنه ارتطم به فتشتم ... مغزى هذه الخرافة أنه يجدر بالإنسان ألا يتحد إلا مع من يتساوون به) - الفلاح وأبناؤه (حكاية مغزاها أن العمل أضمن وأتمن موارد الإنسان) .

من الكتاب السادس

ما أجمل أن يكون لك صديق حق
انه يبحث عن حاجاتك في أعماق قلبك
وهو يجنبك الشعور بجمل
الافصاح عنها له بنفسك
جنازة اللبوة (صورة صادقة لزيف عواطف
رجال القصور - التعريب الكامل لهذه الحكاية في
ذيل هذا البحث)

من الكتاب التاسع

القط والثعلب (تفاخرا وهما في الطريق : أيهما
أبرع من الآخر ... وفاجأتهما مجموعة من الكلاب ..
بادر القط بتسليق شجرة ، وأخفت حبل الثعلب للفرار
فخفته الكلاب ، يقول لافونتين في هذه الحكاية :
إن تعدد الحيل قد يفسد الأمر

لأن الإنسان يضيع وقته في الاختيار والمحاولة
إنه يريد أن يفعل كل شيء

لكنك لديك وسيلة واحدة ، ولكن وسيلة طيبة)
الصدقة والمتنازعان (هجاء ضد المتخاصم : مسافران
يتنازعان على صدقة عثرا عليها .. ويمرقاض فيجسم
ما بينهما من خلاف .. لقد التهم لب الصدقة وأعطى
كلا منهما إحدى فلقتي غلافها) .

من الكتاب العاشر

يسهل لافونتين هذا الجزء بقطعة شعرية طويلة
تقع في مائتين وأربعين بيتاً مهداة إلى مدام دي لاسبلير
وبعد أن يزجي مدحاً رقيقاً إلى ويلة نعمته ، ينبرى
لديكارت داحضاً نظريته القائلة بأن الحيوانات إن هي
إلا مجرد آلات تتحرك ، ومستنداً في مهاجمته إلى
كثير من الأمثلة التي تدل - على العكس - على ذكائها
من هذه الأمثلة حكاية الفارين اللذين نجحا في خداع
ثعلب بأن سرقا بيضة منه ! كيف ؟ لقد استلقى أحدهما
على ظهره ، وأمسك بالبيضة بين ذراعيه ، بينما أخذ

الأرنب والسلحفاة (مغزاها أن التسرع لا طائل
فيه ، ففي الثاني السلامة) - سائق العربات التي
انغrust في الوحل (السائق يتخاذل ويستنجد بهرقل ،
ولكل هرقل يرد عليه بقوله : « إن هرقل يريد أن
يتحرك الناس قبل أن يساعدهم » ... ويتحفظ الرجل ،
ويوفق في انتزاع عربته من الوحل ... مغزى هذه
الحكاية : « ساعد نفسك تساعدك السماء » .

من الكتاب السابع

الحيوانات المصابة بالطاعون (هجاء موجه ضد
ظلم الأقوياء وإلى المتعلمين على السواء) - الفأر
الذي انعزل عن الدنيا (هجاء ضد النفاق : فأر
يتخذ من قطعة جبن صومعة يتبتل فيها .. ويلجأ
إليه إخوانه في الضراء القديم ليمد إليهم يد المعونة ،
ولكنه يخلفهم ، إنه يكفى بمنحهم بركاته) ! ،
بلاط الأسد (درس في الحيلة : الأسد يدعو أتباعه
إلى زيارته في بلاطه ، أي في عرينه ذي الرائحة
الكرهية .. ويستاء الدب فيسدد أنفه ، وإذا بالأسد
يقضى عليه بالموت بتهمة الوقاحة .. ويزعم القرد أن
الرائحة « الهية » فيفتقرز الأسد من ملقه الوضع .. أما
الثعلب فيدعى أنه عاجز عن الشم لأنه مصاب
بالزكام !)

من الكتاب الثامن

الإسكافي ورجل المال (قصة إسكافي تلقى مالا
لم يسعده في حياته ... ولم يحقق لنفسه السعادة إلا حين
رد هذا المال إلى صاحبه ... إن السعادة ليست في
المال ، وإن الغنى الحقيقي في زوال الموم) الصديقان
(حكاية ممتعة ثم عن حب لافونتين للصدقة المخلصة .
بعض أبيات هذه الحكاية صارت مأثورة :

كل شيء) ... الغاية والحطاب (في هذه الحكاية
درس رائع للجاحدين) .

تحليل « الحكايات » :

يمكن أن نستخلص ما يلي من دراسة حكايات
لافونتين :

١ - للافونتين طريقتان مختلفتان في تأليف
الحكايات : إحداهما ميزت الديوان الأول ، والأخرى
ميزت الديوان الثاني . كانت الأولى محاولة فاستحالت
في الشطر الثاني من إنتاجه إلى خلقٍ بالمعنى الصحيح .
بدأ لافونتين بحكايات بسيطة سهلة يرتبط فيها المغزى
بالموضوع ارتباطاً مباشراً (مثل الغراب والثعلب -
الصرصور والفلة) .. ثم طور هذا النوع الأدبي بأن
خرج بعض الشيء على طريقة ايزوب ، وإذا بشخصيته
تبرز بوضوح ابتداء من الكتاب السابع . وباستثناء
بعض قطع رديئة متفرقة ، يبدو لافونتين في الديوان
الثاني وقد صار مالكاً لتأصية فنه ، كما تكشف بعض
حكاياته عن قدرة فلسفية تبرر مقارنته بكبار
الشعراء المفكرين أمثال Lucrèce . من هنا نجد في
البداية مترياً ينشر ديوانه الأول تحت هذا الاسم
المواضع : « حكايات ايزوب » ، نظم لافونتين ...
ثم زاد طموحه فتناول إلى ما وراء الحكاية بشكلها
الذي كان معروفاً ، وأراد أن يوسع مجالها ويحمله إلى
« ملهاة عريضة ذات مائة فصل مسرحها العالم » .
وعندما شعر بكيانه ووثق في عبقريته لم يتردد في أن
يصيح قائلاً :

إن تقليدي ليس أبداً عبودية .

إني لا أستعير سوى الفكرة والإطار والقوانين
التي كان أساتذتنا أنفسهم يتبعونها .

ألا يجد في هذا الصدد أن يقول لافونتين ما قاله
بسكال عن نفسه : لا يجب أن يقول لي أحد إنني لم

الآخر يحرقه من ذيله .. السلحفاة والبطتان (إن الغرور
يؤدى إلى أوحش العواقب : رفعت بطتان عصا بمقاريهما ،
كل منهما من طرف ... وتعلقت سلحفاة يقمها في
وسط العصا ... وأثار الركب فضول وإعجاب المارة
فكانوا يتنادون صائحين : « يا للأعجوبة ! تعالوا
اشهدوا ملكة السلاحف » وإذا بالسلحفاة ترد عليهم
قائلة : « الملكة ! هذا حق ! إني أنا الملكة ! وحين
تكلمت الحمقاء أفلت فيها فهوت على الأرض وتهمت)

في الكتاب الحادى عشر

لم يكن لافونتين يدري أنه سينشر حكايات بعد
إتمام هذا الجزء الأخير من الديوان الثاني ، فجعله بمثابة
تذييل لكتبه السابقة ، مودعاً فيه إنتاجه و متمنياً أن
يصادف كتاباً أفضل منه : يقول :

أقد افتتحت على الأقل الطريق

وسيتاح لآخرين أن يتموا ما بدأت

وهذا الجزء يحتوى على تسع حكايات أهمها :
« العجوز والشبان الثلاثة » (مرثاة شبان بشيخ
يزرع أشجاراً ، فسخرها من شيخوخته الطموحة ،
فرد الرجل بأن الأشجار التي يغرسها قد تنفع أبنائه ،
وبأهمهم - مع ذلك - قد يموتون قبله ... وحدث بالفعل
أن توفوا جميعاً قبله ، فأقام الشيخ لذكراهم نصبا
كان يرويه بدموعه) .

في الكتاب الثانى عشر (الديوان الثالث والآخر)

كان لافونتين يدنو من نهايته حين ألف هذا الجزء
الذى نشره وهو في الثالثة والسبعين من عمره . لقد
قترت حيويته وغدا يهتم بالتفاصيل العقيمة ... ومع
ذلك فليس هذا الكتاب بالغ الرداءة ... وأهم ما ورد
فيه من حكايات : القطة العجوز والفأر الصغير (عن
الشباب الذى يزهو ويحسب أن في وسعه الحصول على

آت بجديد ، لأن ترتيبى للمواد جديد .. بل إنه
ليحقى للافونتين أن يقول أكثر من ذلك ؛ إنه صاحب
الحكايات الوحيد الذى يعترف به تاريخ الأدب
الفرنسى ، وإن فنه - كما قال أحد النقاد - لينتمى
إلى الملحمة بطريقة السرد ، وإلى الوصف بالصور ،
وإلى الملهاة بحركة الأشخاص وبتصوير أخلاقهم ،
وإلى شعر الوعظ بالحكم .

٢ - آراء لافونتين تعتمد على فلسفة سليمة
تعترف بحكمة الخالق ، وضعف الإنسان ، وتبدل
الخط . والأخلاق عنده مستمدة من التجربة الإنسانية :
إنها تحث الإنسان على الحذر والحكمة والاعتدال فى
الرغبات والتأزر وتنكر عليه الطيش والبخل والجحود ..
وتلهب فيه روح الصداقة ... الخ .

٣ - ابتكر لافونتين على مر الأيام أسلوباً تستحيل
محاكاته ، وإذا كان بالوقد زعم أن هذا الأسلوب يشبه
أسلوب مارو Marot ورابليه Rabelais فمن المرجح
- تبعاً لقول سانت بيث Sainte-Beuve - أن يكون
هذا الزعم قد صدر عنه فى لحظة من لحظات المرح ولم
يأت تعبيراً صادقاً عن رأى هذا النقاد .

٤ - لا شئ أشبه بمسرحيات مولير Molière
من خرافات لافونتين . ويقول نيزار Nisard : لقد
اختص لافونتين بالحكاية ، كما اختص مولير بالملهاة .
أما أوجه الشبه بينهما فهى دقة الملاحظة وتصوير
العيوب واحتواء كل من الحكاية والملهاة على عرض
وعقدة وحل وحوار تشترك فيه كل شخصية
بأسلوب الكلام الذى يلائم طبيعتها ودرجة ثقافتها
ووضعها الاجتماعى (درجة الثقافة فى حكايات لافونتين
بالنسبة للشخصيات الإنسانية بالطبع) . ثم إن الدروس
التي يوجهها كل منهما مستخلصة من التجربة التي
اكتسبها بفضل عمق الملاحظة وطول التأمل .. أما
أوجه الاختلاف بينهما فنما أن مولير يصور الأشياء

بطريقة مكبرة فى ضوء المسرح (والمسرح مرآة
مكبرة) بينما يصورها لافونتين تصويراً دقيقاً
ورقيقاً .. ومنها أن مولير هاجم عيوب البرجوازية
والآفات التي لا تسلم منها حياة الأسرة ، بينما هاجم
لافونتين هجوماً مشحوراً الملك وذوى الجاه ورجال
الدين .. ومن أوجه الاختلاف أيضاً أن مولير أعمق
فى الوصف بينما لافونتين أكثر تنوعاً فى الموضوعات ،
لأنه لا يغفل أى شئ فى ملحمة الطويلة ... وكيفما
كانت درجة تشابههما ، فقد قال عنهما سانت بيث :
« إن الإنسان لا يفصل مولير ولافونتين أحدهما عن
الآخر .. إنه يحبهما معاً » .

٥ - ما السر - وعبقرية لافونتين بارزة الملامح
فى حكاياته - فى أن بوالو ، وهو مقنن الشعر فى العصر
الكلاسيكى ، لم يذكر شيئاً عن « الحكاية » ضمن
أنواع الأدب الثانوية التي أحصاها فى الغناء الثانى من
كتابه « فن الشعر » ؟ (١) ... إن الحال لا يتسع هنا لأن
أسوق جميع افراضات نقاد الأدب فى هذا الشأن ،
وأن اتناولها بالبحث والتعليق ، ولكن حسبي أن
اكفى باثنين منها . أما سانت بيث فيعزو صمت
بوالو إلى صدى استياء لويس الرابع عشر من
لافونتين - وهو المنشدد فى مسائل اللياقة - منذ نشر
أقاصيصه Les Contes ... (وقد كان مؤلف
الأهاجى صاحب حظوة لدى هذا الملك) ... وأماميشو
Michaut فيقول « إن الخرافة لا تخضع لقواعد
محددة بينما كانت مهمة بوالو وضع القواعد والقوانين ..
ثم إن ما ذكره بوالو عن قواعد الفن العامة (فن
الشعر : الغناء الأول) تكفى لأن تنسحب على « الخرافة »
مثل انسحابها على الرسالة الشعرية أو الاقصوصة ...
وكيفما كانت حقيقة الأمر ، فإن اغفال بوالو ذكر

(١) عن تصنيف بوالو Boileau لأنواع الأدب ارجع
إلى « قرائات الإنسانية » ، المجلد الثالث ، مارس ١٩٦٣ « فن الشعر
لبوالو بقلم الدكتور على درويش »

لافونتين وحكاياته في « فن الشعر » بعد أحد أخطائه التي لم تغفرها له الأجيال التالية .

٦ - يثير جان جاك روسو في القرن الثامن عشر ولامرتين Lamartine في القرن التاسع عشر مسألة أخلاقية حكايات لافونتين ، وينكران صلاحيتها لتثقيف الطفل ... فما موقف كل منهما ؟ ... يقول روسو في كتبه « إميل I.Emile : « لن يحفظ إميل شيئاً على الإطلاق عن ظهر قلب ، حتى ولا الخرافات ... حتى ولا خرافات لافونتين بالرغم من أنها جذابة ولا تكلف فيها .» هنا يخيل لقارئ الكتاب أن روسو يناقش مسألة الحفظ بالنسبة للأطفال ، إلا أن هذا الكاتب الفيلسوف يرمي - بعد هذه المقدمة الخبيثة في لباقتها - إلى مهاجمة لافونتين مهاجمة مباشرة وإلى تسفيه حكاياته ، فيدخل بعد ذلك في سفسطات بارعة ... يقول إن الأطفال جميعاً يلقنون حكايات لافونتين بينما لا يفهمها أحد منهم .. وهم إن فهموها كانت الطامة ! ذلك لأنها تحضهم على الرذيلة أكثر من حضها لهم على الفضيلة . ويعلق - على سبيل المثال - على حكاية الغراب والثعلب فيقول إنها تضم كلمات كثيرة يتحتم شرحها للطفل ، وألفاظاً لا تستعمل إلا في الشعر الأمر الذي سيدفع هذا الطفل إلى السؤال عن علة اختلاف لغة الشعر عن لغة النثر ... فيماذا سيرد عليه ؟ ! (سفسطة كما قلت) . ويستطرد قائلاً : « إن الثعلب في هذه الخرافة قد شم رائحة الجبن (الذي في فم الغراب) لا بد أن رائحته نفاذة إلى هذا الحد .. فهل يُمرّن الطفل هكذا على الحكم الصائب على الأشياء ؟ ! (سفسطة أخرى !) . ويعود روسو إلى الحديث عن الأثر العكسي الذي يمكن أن تحدثه الحكايات في الطفل ، ثم يقول إن بعض الأطفال يهزأون بالغراب ولكنهم جميعاً يحبون الثعلب . ثم يزعم بعد ذلك أن دور الأسد في حكايات لافونتين من شأنه أن يجعل الأطفال يتشبهون به في سلوكهم ، فإن وجدوا في مجال

تقديم شيء حاولوا الاستئثار بنصيب الأسد ! ... (سفسطة أخرى ... الحق إن اتهامات روسو لا تستحق أى دفاع ..)

ويقول لامرتين في مقدمة « التأملات » : « إن حكايات هذه الحيوانات التي تتكلم ، ويعطى بعضها بعضاً دروساً ، والتي يسخر بعضها من بعض ... حكايات هذه الحيوانات الأنانية ، الساخرة ، البخيلة ، عديمة الصداقة ، الأكثر شراً منا ، تثير التقزز في نفسى . حكايات لافونتين عبارة عن فلسفة صلبة ، باردة ، أنانية ، صادرة عن رجل مسن أكثر منها فلسفة كريمة سهلة تصلح لطفل . وهي بالنسبة لعمير الطفل ليست بمثابة اللبن وإنما بمثابة المرارة ... لقد كان لافونتين فيلسوفاً ذكياً ، ولكنه فيلسوف ساخر ، فبإذاً يُحكّم على شعب يبدأ تعليم أبنائه بدروس رجل ساخر ؟ ... الخ » . وهنا يمكن التساؤل عن السر الذي دفع لامرتين إلى كتابة هذه الصفحة المهينة ، ألم تجيء حكايات لافونتين تصويراً حياً وصادقاً للمجتمع ؟ . لنعهد إلى سانت بيث بتفسير موقف الشاعر الرومانسي ، يقول : « إنى لا أريد أن أرى في هذه الصفحة إلا أثر التنافر بين طبيعتين ، والصراع بين شعرين ... لقد كانت محاولة لامرتين في ميدان الشعر تهدف إلى منح فرنسا شعراً عاطفياً ، ميتافيزيقياً ، صوفياً بعض الشيء ، غنائياً ، موسيقياً ، دينياً وإنسانياً مع ذلك ، شاعراً يأخذ العواطف مأخذ الجسد ولا يتسم . ثم ياخص سانت بيث ببلاغة حكمه الفاضل الذي يضع كلا من الشاعرين في مكانه الحقيقي ، يقول : « ... وبكلمتين نقول إن لامرتين يشرب نحو الملاك ، أما لافونتين فهو في الوقت الذي يبدو فيه أنه يرتفع بالحيوان إلى مرتبة الإنسان لا ينسى أبداً أن الإنسان ليس إلا أول الحيوانات . إن عبقرية لافونتين في هذه العبارة الموجزة : لقد ترك إنتاجاً فذاً أهم خصائصه الطرافة والإنسانية والواقعية ... فتر اهتمام الأجيال المتعاقبة

« بالتأملات » منذ انتهت المنوسة الرومانسية ، بينما ازداد تأثيرها « بالحكايات » ... لافونتين يكبر لامرتين بعمره ، ويكبره أيضاً بمجده ... والفرق بين « العمرين » أكثر من قرن ونصف ، والفرق بين المجدين هو أن لامرتين يتمتع ، ولكن لافونتين يتمتع ويعلم .

أثره في تراث الإنسانية :

إن القيمة الحقيقية لإنتاج ما لا تقاس بالإعجاب الذى تثيره بقدر ما تقاس بالتأثير الذى تحدثه على مر الأيام ، ويمكن القول فى هذا الصدد إن حكايات لافونتين لا تشعر بأى حسد إزاء روائع الأدب الفرنسى . يروتى عن لويس راسين (ابن الكاتب التراجيدى) أن مولير قال له : « علينا ألا نسخر من « الرجل الطيب » (لافونتين) فربما عاش أكثر منا جميعاً (يقصد عمر الإنتاج) » ... ولقد صدقت نبوءة خالق الملهاة فى فرنسا ، إذ بقى لافونتين وسيظل حياً ما بقى الأدب ، بينما دُفنت مؤلفات كثيرين من معاصريه فى مقبرة الكتب ، ودُفنت فيها كذلك كتب الحكايات التى ألفها جميع من حاولوا تقليده . . كلها بغير استثناء ! ولم يعد لإنتاج لافونتين غذاء عقلياً خفيفاً يعطى للأطفال ، وإنما عُرِفَت على مر الزمن القيمة الحقيقية لعناصره الغذائية فاعتُبر بمثابة وجبة دسمة يمكن كذلك أن تُشبع حتى ذوى العقول القذة وبها هو أندريه جيد André Gide أحد أعلام الأدب الفرنسى فى النصف الأول من هذا القرن ، بل أحد أعلام الأدب العالمى فى جميع العصور يصرح فى إحدى كتاباته بأنه - وهو فى أحراش الكونغو - كان يعيد قراءة حكايات لافونتين من أولها إلى آخرها ، ويقول : « أى أدب قدم شيئاً أجود وأكثر حكمة وكالا ، مما نجده فيها ؟ »

والحق إن لافونتين - كما قلت - من هؤلاء العباقرة

الذين يتضاعف مجدهم على مر الأيام ، فمثلاً أشاد بعبقريته فولتير (فى القرن الثامن عشر) فلما أتى القرن التاسع عشر إذا بسانت ييشف يقول : « لو أن ناقداً أكثر جرأة من فولتير أتى يقول : « إن هوميروس فرنسا الحقيقى ... من يظن ذلك ؟ ... هو لافونتين » ، لفكرت الأجيال المتعاقبة لحظة ثم لصاحت قائلة : « هذا صدق » . ولقد كان سانت ييشف هو نفسه بالفعل ذلك الناقد الأجرأ الذى أرادته لتقويم عبقرية لافونتين .. ألم يقل فى مكان آخر : « ... إن هوميروس الفرنسين - من يظن ذلك ؟ - هو لافونتين » .

لم تكن حكايات لافونتين حديثاً بالنسبة لمعاصريه ، فلم تُرَضَّجة أو جدلاً ، ومع ذلك فقد أثرت فيهم وفى الأجيال التالية أعظم التأثير . لا لأنها فحسب نموذج للإجادة فى الشعر ، ودراسة صادقة لسلوك الإنسان ، ومجموعة من النصائح الخلقية العملية ، ولكن لأنها أيضاً خلقت جديد لم يضارع فيه لافونتين أحد - كما قلت - بالرغم من المحاولات العديدة . وحسبنا أن نلقى نظرة سريعة على طبعات هذا المؤلف الفذ المتتالية لتترك مدى ما أحرزه من نجاح مطرد . . نجاح كان مغزياً لديار النشر إلى حد أن بعضها نشرت الطبعات المزيفة الواحدة تلو الأخرى ! من هذه الطبعات المزيفة واحدة فى فرنسا فى عام ١٦٦٨ ، وأخرى سنة ١٦٨٢ فى أمستردام ، وثالثة سنة ١٦٨٨ فى انفرس Anvers ببلجيكا ، ورابعة فى لاهاي بهولنده ، وخامسة فى انفرس من جديد ، وسادسة وسابعة فى أمستردام مرة أخرى ، وفى سنة واحدة (١٦٩٣) ، وطبعتان مزيفتان كذلك فى ليون ، فضلاً عما تدفق من هذه الطبعات المزيفة على الأقاليم الفرنسية منذ عام ١٨٦٩ ... أما الطبعات الحقيقية فيقدر عددها بأكثر من مائة وخمسة وعشرين طبعة فى القرن الثامن عشر ، وبألف ومائتين فى القرن الذى تلاه ، ومعظم هذه الأخيرة طبعات

مدرسية . حقيقةً لقد صدق رينيه برية René Bray حين قال : « ما أسعد البلد الذى « يملك » واحداً كلافتين يعلم أبناؤه ! » .

وما أكثر — كما ذكرت — الكتاب الذين قلده ! لقد بلغ عددهم فى القرن الثامن عشر أكثر من مائة فى فرنسا وحدها ، وتخطى عددهم هذا الرقم فى القرن التاسع عشر ، ولكن ما من واحد منهم يستحق الذكر ، لأن لافونتين كان قد أبلغ الخرافة ذروة الكمال طفرة واحدة ، فلم يبق فى مجالها من بعده مكان لأحد . . . هؤلاء المقلدون استعاروا من حكاياته مادتهم ، وطعموا إنتاجهم بأبيات من شعره ، وحاولوا أحياناً أن يعتملوا على أنفسهم فأسفوا إسفاً يذكركنا بعقريه لافونتين ! ماتواهم وبقي لافونتين ، لأن حكاياته — على حد قول نيزار Nisard هى اللبن الذى يتغذى به الطفل ، والخبز الذى يأكله الرجل ، وآخر طعام دسم يتناولوه الشيخ . . . معنى هذا أن هذه الحكايات تسهم فى تكوين عقل الطفل ، وتفيد الرجل فى حياته العملية ، وتجاوب — عند الشيخ — مع خلاصة تجاربه فى الحياة .

من حكايات لافونتين :

جنازة اللبوة

ماتت زوجة الأسد ،

فهروا كل واحد

ليوفى للأمير

بعض عبارات العزاء

المقعمة بالحزن .

وأمر الأمير بإخطار اقليمه

بزمان الجنازة ومكانها ،

كما أمر بأن يحضرها حرس - القصر

لينظموا الموكب ،

وليصحبوا الرفاق إلى أماكنهم .

تصور أن كل واحد من هؤلاء الرفاق قد حضر

وأمن الأمير فى الصراخ

وكان عرينه يلقى .

إن الأسود لا تملك مبعداً غير عرينها .

وسمع أفراد الحاشية — متشبهين بالأمير —

وهم يزأرون كل بلهجة .

إنى أعرف البلاط بأنه بلد الناس فيه

على استعداد للابتئاس والاعتباط بالرغم من أنهم

لا يبالون بشئ .

أنهم يتصرفون بما يرضى الأمير ، فإن أعجزهم الأمر

حاولوا على الأقل التظاهر به

شعب كالخرباء ، شعب يحاكى سيده .

كان يخيل للمرء وكأن روحاً واحدة تشيع فى

ألف من الأجساد .

إن الناس فى هذه الحال مجرد آلات .

ولنعد إلى شأننا .

لم يزرع الوعل عبرة واحدة ، إذ كيف كان

فى مقدوره أن ييكنى ؟

إن هذا الموت يثار له : لأن اللبوة فيما مضى

كانت قد خفقت زوجته وابنه .

وباختصار لم ييك . وراح أحد المداهنين يقول

ويؤكد أنه شاهده وهو يضحك .

إن غضب الملك — كما يقول سليمان — .

غضب فظيع ، ولا سيما إن كان الملك أسداً ،

ولكن الوعل لم يكن متعوداً على القراءة .

قال له الملك : « أيها الهزيل ساكن الغاية ،

أنت تضحك ولا تتبع هذه الأصوات الناجية ! .

إننا لن نُدخل أبداً فى أعضاءك الدنسة

أظافرنا المقدسة ، فتعالوا يا ذئاب ؟ .

خلوا يثار الملكة وأقتلوا جميعاً

هذا الخائن من أجل روحها المبجلة .
حينئذ قال الوعل : « مولاي ، إن وقت البكاء
قد انقضى ،
والألم الآن لا طائل فيه ؛
إن شريكك القاضلة قد ظهرت لي في حلم
وهي مسجاة وسط الزهور ؛
ولقد تعرفت عليها ،
وقالت لي : « أيها الصديق ، احذر أن يدفعك
هذا الموكب إلى البكاء حين سأذهب إلى الآلهة .
فلقد حظيت في رحاب الجنة بشتى أنواع النعيم

إذ تحدثت مع أمثالي من القديسين ،
لندع الجُزء بعض الوقت يلم بالملك ،
فذاك أمر يسعدني » .. ولم تكده تُسمع هذه الكلمات
حتى علت الصيحة : « أعجوبة ! مجد ! »
ولم ينل الوعل أى عقاب ، بل ظفر بعباءة :
إنك إن رفهت عن الملوك بذكر الأحلام ،
وإن تملقهم ، وإن سقت إليهم الممتع إمن
الأكاذيب
فهما كانت قلوبهم مفعمة بالسخط ،
فسيتلعون الطعم ، وستصبح صديقاً لهم



تاريخ الأئمة والملوك للطبري

بقلم الأستاذ محمد خليفة النوري

أولاً - المؤلف

طبرستان إقليم جنوبي بحر قزوين في أواسط آسيا ينسب إليه من أبنائه كثير من نوابغ تراثنا على تنوع مجالاته ، ولكن إذا قيل « الطبري » فحسب لم ينصرف الذهن إلى أحد منهم - على كثرتهم وجلالهم - غير الإمام الكبير أبي جعفر محمد بن جرير الطبري الذي ولد في أمل (عامل) عاصمة طبرستان فنسب إليها وكان مولده في آخر سنة ٢٢٤ أو أول سنة ٢٢٥ ، واشتهر بما أغنى به تراثنا الإسلامي من ذخائره النفيسة وأهم ما حفظ لنا منها تفسيره وتاريخه الكبيران ، وبهما لم يزل وجيهاً بين علمائنا حتى الآن .

وأخباره الباقية لقلتها وتفرقها لا تكفي لتكوين قصة حياته أو سيرته biography وان أغنت في رسم صورته الشخصية portrait وسنتوخي له هنا صورة مصغرة لضيق المقام .

ويبدو من كل هذه الأخبار كأنما نذرته القدر منذ صباه ، بل خلق مولده ، لإداء رسالة دينية مقدسة فهيأه لها بمأثورات أسرته وبشأنه معاً ويمكن

عشقها منه ثم فرغه لها طول حياته ، فلم يعرف غيرها حتى ودعها مع الحياة في شيخوخته بعد أد عمر نحو ست وعشرين سنة ، ولقد مضى الدهر بعده لها باكراً حتى إذا أطاق حملها في صباه ، حملها أياها وأعانه عليها ، وأتمهاها له مع نحوه ، حتى نالت به ونال بها في نهاية شوطهما معاً خير ما عندها وخير ما عنده .

وهذه الرسالة هي رسالة « العلم » بمعناه الواسع القديم في العربية واليونانية ، أو رسالة « التعلم والتعليم » التي استغرقتها ، واجتهد هو في استغراقها فبلغ من ذلك غاية ما يبلغ وسع الإنسان ، وما لإنسان إلى استغراقها سبيل .

وننظر إلى أخبار حياته جملة أو نستقرئها تفصيلاً فلا نرى له عملاً ولا خلقاً ولا نية ولا مسعى ولا هوى إلا وهو يمد إلى هذه الرسالة بهرق ينبض بدم الحياة ، ويعينها بكل ما فيه من أسباب القوة والتأصل والدوام ، فلو أردنا أن نصفه بكلمة واحدة وافية في الدلالة عليها وعليه لكفانا أن ندعوه « الحوارى » وأنه لمصداق قوى لما أثر عن النبي

— عليه السلام — في قوله « علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل »

ولو أردنا أن نعرف من مثال واحد كيف ينبغي أن يكون « الحوارى » خلقاً وسيرة أو « العالم » الذى قدر له أن يتلقى رسالة نبي وينهض بها بعده — لكان صاحبنا الطبرى مثلاً وافياً له ، بل هو أوفى « حواريه » من كثيرين من دعوا أو يدعون بحق « حواريين » .

وقد رحل عن مدينته آمل في حدائته إلى غيرها من بلاد طبرستان طلباً للعلم ، بعد أن أخذ منها ما استطاعت أن تعطيه ، فطلب العلم في الرى وغيرها من مدن طبرستان وقراها قبل رحلته إلى أقاليم أخرى ولم يكن منذ حدائته يكفى بالتلقى عن شيخ واحد إذا أطلق التلقى عن شيخين ولو بهظته المشقة مادام يطيقها . ومن أخبار حدائته — يطلب علم التفسير والحديث والتاريخ مع طائفة مثله في مدينة الرى — ما حكاه من أنهم كانوا يكتبون عن شيخها الكبير محمد بن حميد الرازى ، الذى يكثر لنقل عنه في تاريخه قال : « كنا نكتب ... فيخرج إلينا في الليل مرات ، ويسألنا عما كتبناه ، ويقرؤه علينا ... وكنا نغضى إلى أحمد بن حماد الدولابى — وكان في قرية من قرى الرى بينها وبين الرى قطعة — ثم نعدو كالحجائين ، حتى نصير إلى ابن حماد فنلحق بمجلسه » (١) وبهذا العشق لرسالته أقبل عليها منذ الحدائته ، مستهيناً بالمشاق كسائر العشاق ، وإن كلفته دلج الليل ذاهباً آيأ بين بلدين متقطعين يعدو هو وصحبه كالحجائين ويقال انه كتب عن ابن حميد فوق مائة ألف حديث (٢) .

ومن التوفيقات أن علوم له معونة أيه طول حياته ، فقد خلف له ضيعة كان رزقها يأتيه يسيراً ، فاغتنه

عن السعى لتحصيل رزقه أو التعويل على أحد فيه ، ومكنته من أدوات العلم ومن الرحلة إلى معاهده في أمصار المشرق الإسلامية ، فأخذ ما وسعه من شيوخ آمل والرى ونحوهما في وطنه طبرستان ، ثم شيوخ بغداد والكوفة والبصرة وواسط في العراق ، وشيوخ دمشق وغيرها من بلاد السواحل والنفور في الشام ، وشيوخ الفسطاط في مصر ، ثم استقر في بغداد منذ أواخر شبابه حتى مات ودفن فيها سنة ٣١٠ هـ . وهو مكفى المؤنة متفرغ للقراءة والإقراء أو الإملاء والتأليف احتساباً لوجه الله ، بعد أن كاد يستوعب كل علوم عصره الأصيلة القديمة والدخيلة المحدثه ، وكلها كانت مستبخرة قبله وفي أيامه .

ولقد صار إمام عصره الذى كان من أحيا العصور في تاريخنا ثقافة وحضارة ، وظهر علو امامته بين أعظم معاصريه حتى في حياة جاعة من بقية شيوخه ومن في طبقهم سناً وعلماً وشهرة ، وشهد له أفضلهم بالتقدم ومن هؤلاء المبرد ، ومنهم شيخه في الأدب والنحو أبو العباس ثعلب الذى شهد له بحذقه في النحو وهو علمه المبرز فيه ، قيل « وهذا من أبي العباس كثير لأنه كان شديد النفس شرس الأخلاق وكان قليل الشهادة لأحد بالخذق في علمه » (١)

ولقد بلغ في عدة علوم شرعية وأدبية وكونية غاية ما يبلغ المختص في كل منها على حدة ، مع سعة اطلاعه على غيرها ، قال مواطنه وكاتب سيرته عبد العزيز ابن محمد الطبرى : « كان أبو جعفر قد نظر في المنطق والحساب والجبر والمقابلة وكثير من فنون أبواب الحساب وفي الطب ، وأخذ منه قسطاً وافراً يدل عليه كلامه في الوصايا ... وكان كالقارىء الذى لا يعرف إلا القرآن ، وكالمحدث الذى لا يعرف إلا الحديث ، وكالفقيه الذى لا يعرف إلا الفقه ، وكالحاسب

الذى لا يعرف إلا الحساب ، وكان عالماً بالعبادات
جامعاً للعلوم ، وإذا جمعت بين كتبه وكتب غيره
وجدت لكتبه فضلاً على غيرها^(١) .

وقال فى موضع آخر : « كان أبو جعفر من
الفضل والذكاء والعلم والحفظ على ما لا يحمله
أحد عرفه ، لجمعه من علوم الإسلام ما لم تعلمه اجتمع
لأحد غيره من هذه الأمة ، ولا ظهر من كتب
المصنفين وانتشر من كتب المؤلفين ما انتشر له » ثم
تحدث بتبحره فى علوم القرآن والقراءات واختلاف
التفهاء وعلم اللغة والنحو والجدل والأخلاق وإحاطته
بتأثيرات شعر الجاهلية^(٢) . وقد وصفه غير هذا
المؤرخ بمثل ذلك وتبحره فى علوم أخرى كالجبر
والمقابلة والطب ثم الفلسفة التى كان يحرص على ألا
يعرف بها لأسبابه ، وهذه الشهادة بين كثير مثلهما
وكلها تجمع على فضله وتبريزه ، والإعجاب به^(٣) ،
ولكن مواطنه المعجب - ككثير غيره - يقول هنا
بقدر ، ويقدم الأدلة عليه ، من وراء ذلك كله كتبه
التي تغنيه عن شهادات الشهود من أوليائه وأعدائه .
وقليل ما بقى منها ومن أخباره ما يدل على أنه كان
من أفذاذ الموسوعيين فى العالم إلى جانب حظه الواضح
من فراهة البقرية وصلابة الشخصية ، وحسبنا من
توابعه تاريخه وتفسيره وإن لم يكونا منفردين بينهما
بالسعة والأمانة . وقصة تأليفهما أدل منهما على عظمة
فضله ، فقد أراد أن يخرج كلاهما فى عشر أضعافه .
وتظهر فيه خلاص « الحوارى » . وسيرته كما تظهر

فيه ملكاته الذهنية مما يحتاج إليه حوارى منها ، فيصفه
مترجمه السابق « بالزهد والورع والخشوع والأمانة
وتصفية الأعمال وصدق النية وحقائق الأفعال » ويقول فيه

(١) ياقوت ١٨ - ٦١ .

(٢) ١٨ - ٦٠ .

(٣) الكامل لابن الأثير ٦ - ١٧١ ، تاريخ بغداد الخطيب

أيضاً « كان عازفاً عن الدنيا تاركاً لها ولأهلها يرفع
نفسه عن التماسها^(١) » وكان - كما ينبى للحوارى -
واضح البيان حاضر البديهة قوى العارضة عارفاً
بأخلاق الناس أفراداً وجماعات ، متمكناً من فقه دينه
ولغته ، بصيراً بالكلام وذوقه ، شجاعاً فى الحق
لا يخشى فيه لومة لائم ، فاجت فى أيامه بدعة
محلة بالدين أو الأدب العام - عنده - إلا نهض للرد
عليها ، ولا ظهر تنقيصٌ لقدر أحد من صحابة
النبي أو التابعين أو شيوخه إلا بادر بالإملاء والتأليف
فى فضائله ، فألف مثلاً فى الرد على داود الأصبهاني
وناظره فغلبه فى بعض آراء « الظاهرية » وألف
كتاب فضائل أبي بكر وعمر فى الرد على الروافض
وألف كتاب فضائل على بن أبي طالب فى الرد على
النواصب ، وأظهر فضائل التابعين وفضائل شيوخه
فى كتابه « ذيل المذيل » للرد على من تناولهم بالإصغار
وكان كأبناء النعمة الصلحاء الأقوياء الذين يملكونها ،
ولا تملكهم ، قال مواطنه ومترجمه السابق « كان
أبو جعفر ظريفاً فى ظاهره نظيفاً فى باطنه حسن
العشرة محالسيه متفقداً لأحوال إخوانه ، مهذباً فى
جميع أحواله جميل الأدب فى مأكله وملبسه
وما يخصه من أحوال نفسه ، متيسطاً مع أخوانه حتى
أنه ربما داعبهم أحسن مداعبة ، وربما جئ بين يديه
بشيء من الفاكهة فيجربى فى ذلك المعنى بما لا يخرج
من العلم والفقه حتى يكون كأجير جد وأحسن
علم^(٢) »

وكذلك يحكى تلميذه ومترجمه الآخر العلامة
ابن كامل القاضى فيصفه بحسن اختياره لطعامه
واللطف فى تناوله ، مع العناية بملبسه اللينة ، وغرامه
بالرياحين والأزهار^(٣) ، ومن آثار نعمته كذلك أنه

(١) ياقوت ١٨ - ٦٠ .

(٢) ياقوت ١٨ - ٨٦ .

(٣) ياقوت ١٨ - ٨٧ - ٩٢ .

كان يسد خلل إخوانه وتلاميذه ، ولا يقبل هدية حتى يكافئها بما هو أحسن منها ولو كانت من أمير أو وزير فإذا عجز عن مكافأتها ردها إلى مهديها مهما يكن قدره ، ولا يقبل أن يوزعها على أصحابه ولو طلب مهديها منه ذلك ، ولم يقصد منه مكافأتها بل احتسابها لله (١)

ولقد بدأ متفهماً على مذهب الشافعي وكان من أعلم الناس بفقهاء وفقه غيره ، وقد ألف في الفقه المقارن كتابه اختلاف الفقهاء ، ثم استقل في الفقه بمذهبه الخاص ، وتبعه عليه كثير من العلماء وألقوا فيه الكتب والرسائل (٢) ولكن مذهبه انقرض بانقرض أتباعه لا لضعفه بين المذاهب الفقهية ، وليس انفرداه بمذهبه هو الدليل الأوضح أو الأكبر على عظمة حظه من النظر والاستقلال بالرأي والجرأة في الحق ، ومن الاجتهاد والأمانة ، بل يؤيد ذلك كثير من ترجيحاته بين الآراء الفقهية والتاريخية والفلسفية ، فهو لم يكن « الحواري » المقلد في دعوته ، بل كان يوجه الدعوة وينصرها كما يهديه عقله وأمانته ومعرفته الواسعة بأصول دينه وبأحوال الناس والحياة .

وهو لم يكن مطبوعاً على قول الشعر ، وإن أثرت له أبيات حسان تنضح بأخلاقه وسيرته الحوارية أكثر مما تدل على ملكة فنية مطبوعة على الشعر ، ومن ذلك قوله :

« إذا أعسرت لم أعلم رفيقى
وأستغنى فيستغنى صديقى
حيثما حافظ لى ماء وجهى
ورفقى فى مطالبى رفيقى
ولو أنى سمح بيزل وجهى
لكننى إلى الغنى سهل الطريق »

(١) ياقوت ٨ - ٨٧ - ٩٢ .

(٢) ابن النديم ٣٢١ .

وقد امتحن في ختام حياته بمظاهرة الخطابة عليه لخالفته إياهم في بعض الآراء والأحاديث ، فاضطهدوه واعتدوا عليه وعلى داره ، ومنعوه الخروج منها والاتصال بطلاب علمه ، حتى مات عقب ذلك بعام ، فدفن ليلاً خوفاً من العامة ، وقيل « لم يؤذن به أحد ، فاجتمع على جنازته من لا يحصى عددهم إلا الله ، وصلى على قبره عدة شهور ليلاً ونهاراً ، ورثاه خلق كثير من أهل العلم والأدب » (١) وهكذا ينبغي أن تكون حياة الحواري محنة منذ البدء حتى الختام ، ومحنة بعد الختام .

وقد ألف عشرات من الكتب في علوم مختلفة . كثير منها في آلاف الصفحات ، وقد بقي لنا من تواليفه تفسيره وتاريخه ، وخلاصة كتاب سماه « ذيل المذيل » في تاريخ الصحابة والتابعين ، وجزء من كتابه « تهذيب الآثار » في الحديث ، وجزء من كتاب « اختلاف الفقهاء » .

ثانياً - الكتاب

١ - بين الكتاب ومؤلفه

يستمد المؤرخ المطبوع نظراته الخاصة إلى جملة التاريخ وأجزائه من نظراته العامة إلى الكون كله . وهذه النظرة قائمة على شخصيته أو أخلاقه ومزاجه ومنزعه الفضل في الحياة عن اختيار أو اضطراب . ولاشك أن لثقافته وبيئته وعصره آثارها في نظراته العامة والخاصة ، ولكن هذه الآثار لا تظهر إلا من تأثيرها في نفسه ومن خلالها أولاً ثم تظهر بعد ذلك في كل ما يصدر عنه ومن ذلك نظراته التاريخية والكونية ، فالشخصية الإنسانية هي ملتقى الآثار من كل ما يحيط بها ومن يحيط ، ومنها تصدر دوافع الأعمال والأقوال .

(١) تاريخ بغداد ٢ - ١٦٣ .

ولذلك تختلف نظرات الناس إلى التاريخ باختلاف أنماط شخصياتهم وخصائص كل نمط والفروق الفردية بين كل فرد وغيره فلا يستوى في النظرة التاريخية النظريون والعلميون ، ولا يستوى فيها الفنانون والفلاسفة والعلماء ونحوهم وإن كانوا جميعاً نظريين ، ولا يستوى فيها أفراد كل طائفة من هؤلاء ولو كانوا على نهج واحد في النظر لاختلافهم في الأمزجة والأخلاق والملاكات والسير ، أو لاختلافات أخرى تعود إلى تنوع العصور والبيئات والألوان الثقافية والحضارية الغالبة على كل منها ، وكلها مع موروثات الإنسان قوام شخصيته التي هي مورد معطيات الوجود له ، ومصدر ما يحدث منه .

وليست صورة الكون عند أى إنسان إلا وفق ما تنطبع في نفسه أو هي صورة نفسه التي تطبع بطابعها كل ما تلقاه من الحياة والاحياء ، فاذا عرفنا كيف ينظر الإنسان إلى التاريخ مثلاً عرفنا ما هو أو ما يبعثه ، وإذا عرفنا ما هو عرفنا كيف ينظر إلى التاريخ أو غيره .

وقد عرفنا فيما سبق أن صاحبنا الطبرى « حوارى » وأشرنا إلى خصائص الحوارية في طبيعته وليس لنا أن ننظر منه إلا الوفاء لطبيعته الحوارية في نظراته إلى التاريخ وكذلك كان الرجل .

فهو في تاريخه يؤرخ لخلق العالم بسماواته وأرضه ومن فيه فتلمح في نظراته إلى العالم نظرة الحوارية أو رجل الدين الذى يتبصر حكمة الله وفضله في إبداع خلقه وما دبر لخلوقاته من أقدار ، ونظم لهم من سنن ، فتاريخ الكون ومن فيه مجال للعظة والعبرة ، وخلق آية حول الله وطوله ، ولقد خلق الله فيه الإنسان والجن لعبادته ، وخلق لهم السموات والأرض وما بينهما على وفق مصلحتهم كما اقتضت حكمته ونعمته .

وفهم الطبرى للزمان فهم حوارى كذلك ، فالزمان ساعات الليل والنهار ، ليعرف عباد الله من ذلك عدد

السنين والحساب ، فيعبده وفق مواقيت معينة . ويتغوا من فضله نهاراً ، ويسكنوا إلى الراحة ليلاً ؛ وبذلك يستوجب الله عليهم شكره جزاء نعمته ، فن شكر زاده ومن عصى عاقبه بذنبه أو عفا عنه بفضله والطبرى - كما ينبغي أن نتوقع - يحتاج لكل ذلك بالآثار القرآنية ليدعم قلمه ببراهينه ويزداد يقيناً إلى يقينه وهذه غاية وفاء الطبرى لحواريته في تاريخه وفي سائر مؤلفاته ، وهي من أقوى الأدلة على أصالة هذه الطبيعة فيه ، وانطباع كل ما يصدر عنه بخصائصها الحية القوية ، فالتاريخ عنده من العلوم الدينية ، والكون كله معبد وعابدون ، وإن كان فيهم أبرار وخطاة ، أو مطيعون وعصاة ، والله وراء كل شيء محيط ، وهو صاحب الأمر والخلق ، ليس كمثل شيء ، وهو الأول قبل كل أول ، والآخر قبل كل آخر ، وقد خلق الخلق وهو الغنى عنهم فضلاً عنه ونعمة وهو المدبر لهم وفق حكمته وكرمه وقدرته ، « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

وقد أراد أن يخرج الكتاب - وفق سعة علمه بموضوعه - في ثلاثين ألف ورقة فحال طلابه دون ذلك . فأخرجه في ثلاثة آلاف ورقة ، تبلغ في طبعنا المصرية ٣٣٠٠ صفحة ، في كل منها ٢٨ سطراً ، والسطر ١٦ كلمة ، وأجزاؤه ١١ جزءاً

٢- محتويات الكتاب :

يبدأ الكتاب بخطبة (مقدمة) ؛ يليها تمهيد ، ثم التاريخ ، وهذا يشمل تاريخ الخلق منذ بدأ حتى سنة ٣٠٢ ، وهو شطران يفصل بينهما الهجرة النبوية ، وسنجد فيما يلي كل قسم من أقسامه الأربعة ، ونهجه الخاص به .

(١) الخطبة :

وهي تقع في ثلاث صفحات ، وتبدأ باسم الله وحمده بما هو أهله من قدم وبقاء ووحدانية وقدرة ،

ب - تمديد في الزمان وبدء الخلق

يقع التمهيد في نحو خمسين صفحة وفيه يوضح الزمان ماهو فيعرفه بأنه ساعات الليل والنهار ، وأن من معانيه المدة الطويلة أو القصيرة ، ويحتاج لهذه التعريفات بكلام العرب ، وهي تعريفات عالم فقيه لغوي لاتعريفات فيلسوف .

ثم يتكلم عن مقدار الزمان من بدئه إلى نهايته ويذكر الأقوال فيه ، فينقل بسنده عن ابن عباس تقديره بسبعة آلاف سنة ، فتقدير كعب الأخبار له ستة آلاف سنة ومن وافقه على ذلك ويتبعه بأقوال من يقدره تقديراً مبهما اعتماداً على قرب مبث نبينا محمد - عليه السلام - من قيام الساعة معتمداً على أحاديث يروها ، ونهجه هنا أنه يذكر الرأي ويروى طائفة من أقوال أصحابه بأسانيدها إليهم مهما يطل السند أو العتنة ، ثم يذكر رأى اليهود في قدر الزمان اعتماداً على توراتهم وأنهم يقدرونه من بدء الخلق حتى الهجرة النبوية باثنتين وأربعين وسبعمائة سنة وأربعة آلاف ، ويذكر أن اليونانية من النصارى يرون بطلان تقدير اليهود ويرفضونه ، وأنهم يقدرون هذه الفترة باثنتين وتسعين سنة وخمسة آلاف وعدة أشهر اعتماداً على التوراة التي في أيديهم أيضاً ، والاختلاف ديني آت من اعتماد كل من الطائفتين في المسيح : أهو ابن مريم الذي ظهر فاتبعه النصارى ورفضه اليهود ، أم هو لم يأت بعد فاليهود ينتظرونه على ما يدعون . ثم يذكر رأى الجوس في قدر هذه المدة منذ خلق جيومرت (الذي يزعمون أن آدم أبو البشر) حتى الهجرة النبوية ، وهم يقدرون هذه المدة بتسع وثلاثين ومائة سنة وثلاثة آلاف ، ثم يحتم ذلك باختلاف الاخباريين في قدر هذه المدة ، ولا يتعرض لرأى أهل الهند فيها كما تعرض له المسعودي في « مروج الذهب » وهم يحسبون

ونجرد عن المكان ولطف عن الادراك ، ثم شكره على فضله والاقرار بوحدانيته ونبوة محمد عليه السلام وعبوديته لله الذي أرسله فنهض برسالته ، ثم شرح حكمة الحق ، كما لخصناها حين وضحنا نظرة المؤلف التاريخية ودلائها على طبيعته ، ثم إشارة إلى موضوع الكتاب وهو ذكر من انتهت إلى المؤلف أخبارهم منذ بدء الخلق من الرسل والملوك والخلفاء مع حملة من حوادث الأمور في كل عصر منهم « إذ كان الاستقصاء في ذلك يقصر عنه العمر ، وتطول به الكتب » ثم أشار المؤلف إلى أنه سيعهد لذلك بالكلام على ما هو أولى ، وهو الزمان « ما هو » ، وكما قدر جميعه وابتداء أوله ، وانتهاء آخره ، وهل كان قبل خلق الله تعالى إياه شيء غيره ، وهل هو فان ، وهل بعد فئانه شيء غير وجه المسيح الخلاق (١) تعالى ذكره ، وما الذي كان قبل خلق الله إياه ، وما هو كائن بعد فئانه وانقضائه وكيف كان ابتداء خلق الله تعالى إياه ، وكيف يكون فناؤه ، والدلالة على أن لا قديم إلا الله... بوجيز من الدلالة غير طويل ، إذ لم نقصد بكتابنا هذا قصد الاحتجاج لذلك ، بل لما ذكرنا من تاريخ الملوك الماضية وجمل من أخبارهم ... » .

ثم أشار إلى أنه سيتبع ذلك بتاريخ النبي وصحابته وتابعيه ومن بعدهم ... ومن حُمدت روايته أو رفضت وسبب ذلك ، ثم أشار إلى أنه أدى ما وصل إليه كما وصل ، لأن الأخبار تعرف بالنقل لا باستنباط الفكر والحجج العقلية ، ويبرأ من عهدة ما ينقله من خبر قد يستنكر أو يستبشع ، وأن العهدة في ذلك على الرواة لا عليه على نحو ما قدمنا في هذا أنفاً عن كلامنا على نظراته التاريخية ومنهج كتابه .

(١) هذا شطر مطلع قصيدة ، وهو

ليس شيء من الوجود بياق - غير وجه المسيح الخلاق

بخلق آدم ففضح دعواه الربوبية ، ثم نزع منه مجده ،
ويذكر تحدى الله الملائكة بآدم حين عارضوا خلقه
إياه ، هامتحنه وإياهم فافلح وخابوا ، ثم أذعنوا إلا
لبليس ، ثم يذكر حياة آدم قبل خروجه إلى الأرض
وبعده ، ومن هنا يبدأ التاريخ البشرى .

ح - التاريخ البشرى حتى الهجرة

يبلغ هذا القسم نحو خمسمائة صفحة وهو يستوعب
بقية الجزء الأول وجميع الجزء الثانى إلا خمسين صفحة
وفيه يذكر المؤلف خروج آدم أين كان ، وما تزود
به فى خروجه ، وما وقع فى عهده من أحداث أهمها
ما نسلته له حواء من بنين وبنات ، فيذكر عددهم
وتزويجه هؤلاء بهؤلاء ليبقى النسل وتعمر الأرض ،
ويذكر اختلاف الرواة فى ابني آدم اللذين قتل أحدهما
الآخر وسبب نزاعهما ، وزمنهما وهل هما ممن ولدت
حواء لآدم أم هما من بنى إسرائيل .

ثم يذكر زعم القرس فى آدم أبى البشر وأنه عندهم
« جيومرت » - كما قدمنا - ويذكر آراء من يوافقهم
ومن يخالفهم فى ذلك ، وفيما ينسبونه إليه من أعمال
ويرجح رأى من يرى أن جيومرت هو جامر ابن يافث
ابن نوح ، وأنه ملك طبرستان (موطن المؤلف) ثم
فارس ثم اتسع ملكه وملك أبنائه فشمّل بابل وسائر
الأقاليم . ويحتج لذلك باتفاق العلماء على أبوة جيومرت
للقرس وأن ملكه هو وأولاده لم يزل متصلاً حتى
قتل يزديجرد آخر ملوكهم فى زمن عثمان بن عفان .

ثم يذكر ما قيل فى عدد ولد حواء لآدم ، وعدد
الأنبياء من بنيه وأنهم أربعة وعشرون ومائة ألف (١)
منهم ثلاثة عشر وثلاثمائة رسول ، ويحتم القول فى آدم
بوفاته ودفنه ، ثم تكاثر ذريته وانتشارهم فى الأرض
شرقاً وغرباً ، وحوادثهم حتى أيام نوح ، فيفصل

(١) ما يلفت النظر فى كتابة الطبرى هذه الأرقام أنه يكتبها
من اليسار إلى اليمين بالحروف .

مدة العالم بالدورات الكونية وتبلغ ملايين السنين ،
ثم يذكر حدوث الزمان وأن له بدءاً ونهاية
وأن وجود الله قبله وبعده دائم ، ويحتج لذلك
بالنقل عن القرآن والعقل ، واحتجاده فى الحالين
احتجاج حوارى لاهوتى وليس باحتجاج فيلسوف مع
اطلاعه على الفلسفة ، وغاية ما يقرب فيه من الفلسفة
تفرقه بين وجود الله بغير زمان ووجود الخلق مع
الزمان ، وأدلتة أضعف من الأدلة القرآنية على ذلك ،
وهو يقتصر من بينها على دليل الإيجاد أو الخلق
الذى يسميه الأوروبيون (البرهان الكونى
The cosmological argument) وخلاصته « أن كل
موجود يتوقف على غيره وهكذا فلا بد من سبب
للموجودات بوجودها ولا يتوقف وجوده على غيره ،
وهذا عند أرسطو هو برهان « المحرك الذى لا يتحرك »
ثم يذكر بدء الخلق وأن أوله القلم الذى كتب
القدر ، ثم القلم (وهو أشبه بما سمي « العلاء » فى
بعض ما نسب إلى النبي عليه السلام) وما يسمى فى
الفلسفة « الهوى » أو القابلية) ثم يذكر ظهور مخلوقات
أخرى : العرش والماء والريح ومسائر السموات
والأرض وما فىهن من الكائنات ومن بينها الجن
والإنس ، ويبين اختلاف الأقوال فى اليوم الذى
خلق فيه كل منها بين الأيام الستة ، ويبين مقدار
اليوم معتمداً على القرآن الكريم الذى يشير إلى أن
اليوم عند الله مقداره ألف سنة مما نعد ، وبذلك ينجو
المؤلف من الانحصار الذى يقع فيه العامى حين يفهم
اليوم بمعنى الليل والنهار ، ويفلت من الأشكال التى
يتورط فيها العامى حين يفهم ذلك ثم يجد أمامه أن
الشمس أو الأرض لم تخلق فى اليوم الأول أو الثانى
بل بعد ذلك ، وبهما تعرف الأزمنة .

ثم يذكر سبب خلق الزمن ليلاً ونهاراً ،
وما كان لأبليس - على بعض الأقوال - من ملك
السماء الدنيا والأرض حتى كشف الله عن كبر إبليس

الأقوال في دعوته وعصيان قومه وصنعه السفينة وقصة الطوفان ومن نجا معه في السفينة من حيوان الأرض وناسها ، وتناسل الخلق بعده من أبنائه الثلاثة سام وحام ويافث ، وخصائص كل منهم ، فهو الأب الثاني للبشر بعبد آدم ، وكلهم حتى الآن من ولده الثلاثة فليس منهم إلا من هو سامي أو حامى أو يافثي كما يذكر قول المحوس في إنكار الطوفان وينكره عليهم معتمداً على القرآن والحديث الشريف وأقوال العلماء (١ - ٩٧) .

وهنا يذكر « بدأ التاريخ على مذهب أهل الكتاب وغيرهم » فأهل الكتاب يؤرخون ببدء الخلق ثم خروج آدم ثم مبعث نوح فالطوفان وتفرق أبناء نوح ، ثم نار إبراهيم ثم مبعث يوسف إلى مبعث موسى إلى ملك داود وسليمان ثم مبعث عيسى ، وهذا عند المؤلف ينبغي أن يكون على تاريخ اليهود . وأما النصارى فتورخ بعهد الإسكندر وأما الفرس في عهد المؤلف فكانت تورخ بعهد يزيد جرد وأما المسلمون فيؤرخون بالهجرة النبوية ، وأما العرب قبل الإسلام فكانت قريش بينهم تورخ بعام الفيل ومات العرب يؤرخون بأيامهم « وقائعهم الحربية » .

وهنا يقف المؤلف وقفة حاسمة في تأريخه الحوادث كان لها نتائج خطيرة في كتابه سنعرض لها في ختام كلامنا على هذا القسم من كتابه . وحسبنا هنا الإشارة إلى أنه جعل التاريخ (التوقيت) الفارسي قبل الهجرة النبوية في المحل الأول واتخذ نظاماً رئيسياً يتأسس به غيره من التأريخات ويركب عليه ، ولا يقاس بتاريخ آخر حتى تاريخ اليهود ، والسبب في إشارته تاريخ الفرس على التاريخ « التوقيت » اليهودي أن الأول - كما أشار المؤلف - مرتبط بظهور المملكة الفارسية واتصال أحداثها ، فهو متصل منتظم واضح الأزمنة ، وليس الثاني كذلك ، ولهذا يجعله تابعاً

للتاريخ الفارسي ، وإن كان يعول على التاريخ اليهودي حين يربط بين حوادثه الخاصة به فيما بين بعضها وبعض .

ومن هنا لا يكاد المؤلف يعرض لتاريخ ما بعد الطوفان حتى يظهر عنده تاريخ المملكة الفارسية ثم يزداد ظهوراً وانتظاماً مع توالي الأزمنة ، فبعد أن يذكر « جيومرت » - (آدم عند الفرس) كما قدمنا - نراه يذكر بعده « أوشهنج » الفارسي الذي قيل إنه ملك الأقاليم السبعة وأسس مدينة بابل ومدينة السوس ، وعند إشارته إلى حوادث بني آدم من عهد « شيث » إلى أيام « يرد » بن مهلائيل بن قينان بن أنوس بن شيث بن آدم يذكر رأى بعض الفرس في أن « أوشهنج » هو مهلائيل بن قينان حفيد شيث بن آدم ، ثم يذكر أنه ولد لأوشهنج ولد فلما صار ملكاً كان محمود السيرة وهو فيشداذ (ومعناه أول حاكم بالعدل)^(١) وإليه تنسب الدولة الفيشداذية أقدم دول الفرس ، وبذلك يقرب المؤلف تاريخ اليهود المقدس إلى تاريخ الفرس الذي اتخذه أساساً .

والمؤلف في تأريخه حريص على ذكر الحوادث المتعاصرة معاً ، ولو اختلفت موضوعاتها ، ولم تكن لإحداها صلة بالأخرى إلا المعاصرة التي هي أقوى صلة بينها عنده ، وهو على هذا النهج يجرى هنا ، فيذكر عصر ملك فارسي أو أكثر ويطلب في سيرته ويتبعها بحدوث عصره في الأمم الأخرى ، فإذا فرغ من ذلك ذكر عصر ملك فارسي آخر أو أكثر من ملك فيفعل مثل ذلك وهكذا ...

وكما كان الملك أحدث كثرت الأخبار المتصلة بالأمم التي تجاور مملكته شرقاً وغرباً كالترك والعرب

(١) في هذا الموضع ١ - ٨٤ يذكر الطبري كلمة الفيشداذية ، ويفسر معناها هكذا بالعربية وفي مواضع أخرى يذكر كلمات فارسية ويفسرها بالعربية ١ - ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٨ ، ١٠٨ ، ١٠٩ فهل كان يعرف الفارسية .

واليونان والروم ، وقد يتعرض لأخبار أهل الهند والصين ، وأما «التاريخ المقدس» فهو يلاحق التاريخ الفارسي خطوة بخطوة ظاهراً معه على ما عده منذ أيام شيث بن آدم ، ثم نوح إلى مبعث المسيح عيسى ابن مريم ، وتشتت اليهود في عهد الروم . ولهذا كان التاريخ المقدس لليهود وأسلافهم واضحاً بارزاً فيه وإن كان تابعاً في توقيته للتاريخ الفارسي ، بل يبدو في المبدأ كأن هذا التاريخ خادم للتاريخ المقدس .

فال مؤلف يذكر من ملوك الفرس «أوشننج» وولده «فيشداذ» ثم يذكر قولاً آخر هو أن الذي تلا أوشننج هو «طهمورث» الذي ظهر في عهده «يوراسب» ودعا إلى ملة الصابئين ، ثم جاء «جم» أو «جمشيد» فقتل «طهمورث» وملك مكانه ، ثم ملك «بيوراسب» وهو الازدهاق الذي تسميه العرب الضحاك وكان ظالماً ويقال إنه «الفروذ» الجبار ، وقد قتله أفريدون وحكم مكانه ، وهنا يشير المؤلف إلى أنه ذكر هؤلاء ووضح سيرهم هنا لظهور نوح في عصرهم على بعض الأقوال ، بل يقول بعض نسبة الفرس إلى نوحاً هو أفريدون الذي قتل الضحاك ، كما قيل أن بينه وبين «جم» عشرة آباء ، وأن ملكه كان خمسمائة سنة ، كما قيل إن ظهور نوح حتى عهد إبراهيم كان في عهد الضحاك ، ولذلك يذكر المؤلف الحوادث بين عهد نوح إلى إبراهيم خلال عهد هؤلاء الفرس ويقصها في وفاء .

ثم يذكر ولايه «منوشهر» بعد أفريدون والنزاع بينه وبين العبريين ، ويشير إلى ولاته على اليمن من أهلها كالرائش وغيره ، كما يشير إلى ظهور موسى وقارون في عهده ، ويفصل القول مسهباً في تاريخ اليمن وتاريخ بني إسرائيل على يد موسى ثم فتاه يوشع ابن نون على عهد «منوشهر» .

وهنا يذكر المؤلف اعتناؤه بتاريخ الفرس أساساً فيقول «ذكر القائم ببابل من الفرس بعد «منوشهر» ،

إذ كان التاريخ إنما تترك صحته على مياق مدة أعمار ملوكهم ثم يذكر منهم «فراسياب» وإفساده بين البلاد والعباد ثم ظهور «زو» بن «طهماسب» وإصلاحه ما أفسد «فراسياب» و عمران البلاد الفارسية في عهده ومعاونة «كرشاسب» له في ذلك ثم ظهور «كيقباز» بعده وهو أول الملوك «الكيانية» أو «الكيفية»^(١) ويعقب ذلك بذكر ما يعاصر ذلك من حوادث بني إسرائيل فيما بعد يوشع بن نون الذي مكثهم من الإستيلاء على جزء من فلسطين ، فبعده خضع بنو إسرائيل لحكم القضاة حتى ظهر شمويل (صمويل) فاضطروه إلى اختيار ملك فاختر لهم طالوت (شاول) وجاء بعده داود وابنه سليمان .

ثم يذكر بعض «اوك» «الكيانية» الفرس ومنهم كيقاوس ، وكبخسرو وفي عهدهما انقسم بنو إسرائيل مملكتين ، ثم ذكر «هراسب» وابنه «يشتاسب» من الفرس وغزو واليه يختصر للعرب وبني إسرائيل وتخريبه بيت المقدس ونقله اليهود إلى بابل^(٢) .

ثم يذكر بعد يشتاسب تملك حفيده أردشير بهمن ، الذي كان قورش واليه على بابل فرد السبي اليهود من بابل إلى بلادهم في فلسطين ، ثم يذكر دارا الأكبر ودارا الأصغر الذي هزمه الإسكندر وقضى على مملكته ، وقسم بلاده بين عدة ولاة ليبدأ كل إليه في نزاع بعضهم بعضاً ومنذ ذلك ظهر من يسمون «ملوك الطوائف»^(٣) أو «الملوك الأشعانيين» وهم الدولة الفارسية الثالثة .

(١) هنا ينتهي الجزء الأول .

(٢) اسم معظم ملوكهم يبدأ بالمقطع «كي» وجمعه بالفارسية «كيان» فهم «الكيانية» أو «الكيفية» بتكرار المقطع «كي» .

(٣) لما انقسمت الأندلس دويلات بعد انتهاء حكم أبناء الداخل الأموي سعى ملوك هذه الدويلات «ملوك الطوائف» تشبيهاً لهم بملوك الفرس بعد فتح الإسكندر فارس .

في عهد هؤلاء الملوك يذكر المؤلف ظهور سلطان الروم حتى ملكوا الشام ومصر ، وظهور ملوك العرب في اليمن والحيرة والأنبار ولادة من قبل الفرس ، واضمحلال سلطان بني إسرائيل حتى ملكهم هيرود تحت سلطان الروم وظهور المسيح عيسى وانتشار الرسل للتبشير بدينه ، وظهور الزباء وطسم وجديس وأصحاب الكهف ويونس بن متى وشمسون الجبار .

ثم يذكر ظهور الدولة الفارسية الرابعة والأخيرة « الدولة الساسانية » بقيام أردشير بن بابك الذي قضى على ملوك الطوائف ووحد المملكة واستمرت متحدة يليها منهم ملك بعد آخر حتى فتحت في عهد عمر ابن الخطاب وقتل آخرها يزديجرد في عهد عثمان بن عفان ، وتاريخ هذه الدولة أوضح من تواريخ الدول الفارسية الثلاث الماضية ، ويبدو المؤلف خلالها كأنه لا يؤرخ إلا له حقاً ، ويبدأ تاريخ اليهود في الاختفاء ، وتظهر تواريخ أمم أخرى في صورة أبرز ، وأهمها الترك والروم والعرب ومع تقدم الحوادث يحل تاريخ العرب في الظهور محل التاريخ المقدس اليهودي والمؤلف يعدد هؤلاء الملوك الفرس وسيرهم وأحداث عصرهم في بلادهم وما جاورها بالتفصيل ملكاً فملكاً ، منذ « اردشير » ، حتى يأتي ذكر بهرام جور فيذكر تربية المنذر بن النعمان ملك الحيرة له يوصية أبيه ومساعدة المنذر وابنه النعمان لبهرام جور على استرداد ملك أبيه يزديجرد من قبضة كسرى الذي انتهز فرصة وفاة يزديجرد وبعد ابنه وولى عهده عن بلاده ، واغتصب ملكه وقد عرف بهرام المنذر فضله فقدمه .

ثم يذكر عهد يزديجرد بن بهرام جور وابنه فيروز فيبين خلال ذلك ولاتهما من ملوك العرب على الحيرة واليمن ، واستعانة ملوك الفرس في حروبهم بالعرب ضد الروم وأنبايعهم من العرب أيضاً ، حتى إذا جاء عهد قباذ بن فيروز ، ذكر فتنة « مزدك » الشيوعية في

عهده ومن دخل فيها من العرب والفرس ، ثم قضاء أنوشروان بن قباذ على مزدك وطائفته وفتنته ، وأخبار اليمن في عهد قباذ وأنوشروان ، ثم ولادة النبي عليه السلام في عهد أنوشروان .

ثم يذكر ملوك الفرس بعد أنوشروان واضطراب أحوال المملكة الفارسية منذ عهد حفيده كسرى أبرويز حتى آخرهم يزديجرد القليل في عهد عثمان .

ثم يطيل في ذكر نسب النبي وسيرته في مكة منذ ولد حتى بعث ثم تبشيره بدعوته حتى هجرته وبذلك ينتهي هذا القسم من تاريخه الذي جعل فيه تأريخ الفرس أساساً للتاريخ البشري .

وقد كان لتعويل المؤلف على تأريخ الفرس آثاره في كتابه ، فقد أفاض في ذكر أخبار الفرس إلى حد جعل هذا القسم من كتابه مصدراً من أكبر مصادر تاريخهم لا يستغنى عنه مؤرخ ولو ملأ خزائنه بما عده من الكتب والآثار ، وهو يعد حجة كبرى في هذا الموضوع حتى لقد اعتمد عليه كل عارف به ممن كتب في تاريخ الفرس وقد ترجم المستشرق « نولدكه » إلى الألمانية القسم الخاص بالدولة الساسانية ، كما عول عليه في تاريخ الفرس أكبر ثقائه وهو المستشرق « براون » في كتابه عن تاريخ الأدب الفارسي .

ولا يهون من خطر كتابه احتواؤه على جمل من الأخبار الأسطورية في كثير من مواضعه ولا سيما كلامه على الممالك المعركة في القدم وأخصها الدولة الفيشاذية ، فهو يقي فيها بما يذكرنا بأساطير البابليين حول نشأة الكون وصراع الآلهة وظهور « مردوخ » وقد كان من نتائج تعويل المؤلف على التوقيت الفارسي أنه نجا من الانحصار الذي حبس فيه اليهود تاريخهم وتاريخ العالم عن قصد وعن غير قصد ولا سيما حيث أدخلت السياسة والدين أصابعهما في كتابة التاريخ على ما عرفوه ، فحصروا النبوة في إبراهيم وبنيه مع أنهم

في التوراة يعترفون ببعض الأنبياء أيام اراهم عليه السلام ، ثم انحصرت البركة في ولده إسحاق دون اسماعيل ، ثم في يعقوب بن إسحاق دون العيص بن إسحاق ، ويعقوب هو إسرائيل الجد الأكبر الخاص باليهود ، ثم زادت البركة انحصاراً في سبط موسى حتى انحصر كل خير في داود وذريته ليكون منهم المسيح الذي يأتي لإنقاذ إسرائيل وتمكينهم من تسخير العالم وأمه ليكون اليهود ملوكه وسادته إلى آخر الزمن .

نجا المؤلف من هذا الانحصار فبين لنا أن الإسرائيليات في آثارنا القديمة مع كثرتها لم تكن المرجع الأول أو الأعظم في التاريخ القديم ، بل كانوا هم وغيرهم كعرب الجزيرة متعلمين معاً على المعارف التاريخية في الأمم التي سبقتهم في الرقي كالبابليين والمصريين بل إن البابليين كانوا عرباً تعلم منهم اخوانهم عرب الجزيرة دون وساطة اليهود كما تعلم منهم اليهود .

ويمكن ذلك الطبري من أن يذكر الأنبياء الذين أهلكهم اليهود عمداً ، ومنهم كثير بين عرب الجزيرة في الجنوب والوسط والشمال ، كما أهلكوا تاريخ الأمم التي ظهر فيها أولئك الأنبياء وغيرها من الأمم ، ومن هؤلاء « عاد » قوم « هود » في الأحصاف ، و« ثمود » قوم « صالح » في المدائن ، وقد بقيت أخبارهم بالرواية ، إذ حفظها عرب الجزيرة عن كثير من هؤلاء الأقوام ، ثم جاء ذكر بعضها في القرآن ، وزاد أخبارهم تأكيداً ما سجل منها في كتب اليونان والروم ، فلم تكن الروايات الإسرائيلية هي المصدر الأكبر ولا الأول ولا الوحيد في الروايات العربية عن الأمم القديمة ، بل كانوا تلاميذ كثيرهم من قبائل عرب الجزيرة ، وكانوا يأخذون عنهم كما يعطونهم على سواء ، ولم يكن عرب الجزيرة

في الجاهلية منقطعين عن العالم بل كانوا — عن طريق الرحلات للتجارة والغزو والتملك — ذوى صلات وثيقة بكل ما يحيط بهم من الأمم في البلاد المجاورة حتى الهند والصين .

فإذا كان الطبري في التأريخ المقدس لليهود يجارى المنهج التوراتي كثيراً فيما يخص تأريخهم ، فهو يقسمه وفق منهجه للتأريخ الفارسي ، ولا يأخذ بمنهج التوراة إلا في الأخبار التي تعرضت لها التوراة ، ثم هو لا يكتفي بمراجعهم بل إنه يورد حتى في موضوعاتهم الخاصة أخباراً أخرى عن مصادر غير إسرائيلية وأهمها المصادر العربية ، وإذا كان الطبري قد بنى كتابه على كتاب ابن إسحق في المبتدأ والمغازي كما قال تلميذه ابن كامل ، فإن ابن إسحق في المبتدأ لا يأخذ كل رواياته في اليهود عن علماءهم الذين كان يدعوهم « أهل العلم الأول » بل كان يأخذ عن مصادر عربية كأستاذة الزهري حتى في تاريخ الاسرائيليين ، وما كان له نهج الطبري في أخذه بالتوقيت الفارسي قاعدة لتأريخ البشر ، ولا علمه بكل مصادره ولا سيما المصادر الفارسية ثم العربية ، وإذا كان تاريخ ابن إسحق قد ضاع ، فإن جملة صورته باقية في سيرة ابن هشام لإحاطة كبيراً من قسم المبتدأ حذفه ابن هشام كما أشار إلى ذلك وإن كنا نجد بعض ما حذف قد نقل في « أخبار مكة » للأزرقي كما نجده في الطبري .

د- تاريخ الإسلام منذ الهجرة حتى سنة ٣٠٢ هـ

هذا القسم أطول أقسام الكتاب وهو يستغرق أكثر من ثمانمائة وألفي صفحة ، هي الصفحات الخمسون في آخر الجزء الثاني ثم صفحات الأجزاء التالية من الثالث حتى الحادي عشر ، وأساس توقيت هذا القسم هو التأريخ

الإسلامي بالهجرة النبوية على وفق السنوات الهجرية^(١) فهو يذكر في سنة ما وقع فيها من حوادث فإذا فرغ من أخبار سنة انتقل إلى غيرها ، ويبدوها بقوله مثلاً : ثم دخلت سنة كذا وفيها وقع كذا وكذا ، وحين يشير إلى حادثة يذكر روايات عدة فيها بأسانيداً مهما تطل وقد تتداخل الروايات في الحادثة الواحدة في السنة الواحدة إذا كان في جزء منها أكثر من رواية ، فهو يذكر الرواية في هذا الجزء ثم يذكر رواية أخرى أو أكثر فيه أيضاً ، فإذا استوفى روايات هذا الجزء ذكر روايات جزء آخر على هذا النحو ولو كانت بعض أسانيد الجزء الأول هي أسانيد الجزء التالي له ، ويبدأ روايات الأجزاء التالية بقوله مثلاً «عاد الحديث إلى رواية فلان» فترى رواية الراوى الواحد في «أجزاء الحادثة الواحدة في السنة الواحدة مختلطة برواية غيره في هذه الأجزاء مع أنها وقعت داخل سنة واحدة^(٢)».

وإذا وصل المؤلف إلى السنة العاشرة بعد فتح مكة بنعم أحداث كل سنة بعدها حتى آخر الكتاب يذكر من حج بالناس فيها (أمير الحج) والولاية على الأمصار بالبلدان وذلك عقب الفتوح ثم انتشارها .

والطبرى يهتم في هذا القسم كما اهتم في ذلك بروايات غيره للحوادث ولا يكتبها منشئاً أو ملخصاً بقلمه إلا أخباراً نادرة عن حوادث شاهدها في آخر تاريخه الذى أوصله إلى سنة ٣٠٢ أى قبل وفاته بثلاث سنوات .

وبينما يعنى بالحوادث السياسية عند الحكام كثيراً تقل عنايته بدراسة مجتمعات الأمم التى يورثها وتوضيح نظمها الإدارية والاقتصادية والزراعية وسائر أحوالها

(١) لم يخالف هذا النهج سوى إلا في فصل موضوعه «الكتابة من بدء الإسلام» ذكر فيه أسماء كتاب الخلفاء والولاة حتى عهد الرشيد العباسى ، ووعد بذكر بقية أسانيدهم بعد الفراغ من تاريخ العباسيين (١٩٨-٧) .

الاجتماعية التى تكشف خصائصها ، وهو لا يبدى رأيه بالحكم على الأشخاص أو الأعمال ، أو يكشف عبر الحوادث التى يعرضها بل يكفى بالنقل إلا نادراً ، كما أنه نادر الترجيح لرواية على رواية فيما ينقل ، ولهذا النهج مزاياء ولغيره أيضاً مزاياء ، وإنما بفضل نهج سواه على حسب وجهة القارئ ، وقارئ تاريخ الطبرى يجد فيه مادة ضخمة صالحة للحكم على الأشخاص والأعمال وكشف العبر من الحوادث بنفسه ولا يجد تحيزاً مذهبياً ولا عنصرياً ولا حزبياً ولا سياسياً وليست سنوياته أو أخبار سنواته متساوية ولا متقاربة

فن سنوياته ما تبلغ صفحة كما في سنة ٢٩٥ وهى السنة التى ولى فيها المقتدر الخلافة ، وكما في سنة ٣٠١ وسنة ٣٠٢ وهما ختام الكتاب وقد تبلغ نصف صفحة أوروبها كما في سنة ٢٩٧ وما تلاها حتى سنة ٣٠٢ وربما تزيد حتى تبلغ تسعين صفحة كما في سنة ١١ التى تستغرق الثلث الأخير من الجزء الثالث ، وهى سنة وفاة النبي عليه السلام وتولية الصديق وحوادث الحرب التى سميت تغليبا «حروب الردة» وبدء الفتوح فى الشام والعراق على عهده ، ومثلها أخبار سنة ٣٦ فهى نحو تسعين صفحة .

وفي هذا القسم - ولا سيما سنويات القرن الأول - يكثر المؤلف من رواية الخطب والأشعار والرسائل والمناظرات والكلمات البليغة مما جعل كتابه جزءاً هاماً من تراثنا الأدبى كما هو جزء من تراثنا التاريخى ، وتأخذ هذه النصوص الأدبية فى الضعف والقلة كلما اقتربنا مع الزمن من عصر المؤلف حتى تتلاشى فى سنوياته الأخيرة ، مما يدل على ضعف أساليب الحكام الذين يعنى المؤلف بأخبارهم ، وأساليب المؤلفين الذين ينقل عنهم رواياتهم .

وقسم السنويات جميعاً يرتبط أساساً بتاريخ الحركة الإسلامية منذ الهجرة حتى ختام الكتاب سنة

القرطبي مع أنه أندلسي (١) لا في السنوات التي اشتركها في تأريخ حوادثها ولا في السنوات التي انفرد بها بعده (٢)

٣ - تقدير الكتاب وأثره

ليس في كتب المؤرخين حتى اليوم ما يضارع هذا الكتاب في موضوعه من حيث الأمانة والسعة والإحاطة بالوجهات المختلفة للروايات ورواياتها ، فهو في موضوعه عمدة المؤرخين في قسميه القديم والإسلامي ، مع كل ما فيه من مأخذ ألغنا إلى بعضها آنفاً ، فهو مرجع قيم لا يستغنى عنه في موضوعه ولم يهمله فيه إلا من قصر عنه .

ولقد أشرنا في ختام كلامنا على القسم الخاص بما قبل الهجرة إلى أنه مرجع لا نظير له في تاريخ الفرس الأقدمين من أبعد عصورهم الغامضة حتى أحدثها فلا غنى لمن يؤرخونه عنه ، ولقد عول عليه كل عارف به فيمن كتبوا في تاريخهم من القدماء والمحدثين شرقيين وغربيين ، وزاد في تقديره عند الغربيين نظرهم إلى الفرس نظر الأبناء إلى الآباء في أرومتهم الآرية ، واعتدادهم بهذه الأرومة في الصراع العنصري وبخاصة في القرون الأخيرة التي كثر فيها بينهم البحث عن الأصول البشرية وتسلموا قيادة العالم وطمعوا في تسخير سائر الأمم لمصالحهم القومية .

(١) كان عريب كاتباً للحكم الثاني أحد أمراء الأندلس دأب على من أبناء عبد الرحمن الداخل ، وكان حكم هذا الأمير من سنة ٢٥٠ إلى سنة ٣٩٦ وتوفي عريب سنة ٣٩٦ ، وقد طبع كتابه « الصلة » في ٩٦ صفحة ملحقاً لتاريخ الطبري في الطبعة المصرية وألحق بها « المنتخب من كتاب ذيل المفيل » أو « تاريخ الصحابة والتابعين » للطبري أيضاً والمطبوع من « الصلة » لعريب تتضمن حوادث السنوات الثلاثين من سنة ٢٩١ إلى سنة ٣٢٠ هـ .

(٢) في الكتاب فصل ليس منه وهو في « سيرة عمر بن عبد العزيز » سنة ١٠١ هـ وقد نبه في مبدأ ذكره إلى أنه من غير كتاب أبي جعفر (٨-١٤٠) .

٣٠٢ هـ وما عدا أخبار هذه الحركة فهو تابع لها ، داخل في تاريخها بسبب منها . فهو يبدأ السنوات بسيرة النبي عليه السلام في المدينة عقب الهجرة ، وإقامته المجتمع الإسلامي الجديد فيها ، ومغازيه أثناء ذلك حتى وفاته . ثم يذكر سير الخلفاء الراشدين والفتوح في عهدهم ، والخلافات في المجتمع الإسلامي ولا يكتم في هذه الفتوح خلال هذا العهد ومآلاته بنقل أخبارها عن استوطنوا هذه البلاد عقب الفتوح بل ينقل عن شيوخها وعن غيرهم من شيوخ البلاد الأخرى ، كما لا ينقل في الخلافات روايات حزب بدون حزب بل ينقل من رواة الأحزاب جميعاً في سراحة وأمانة إذا وثق بما عندهم من روايات ، ثم يذكر أخبار الأمويين ثم أخبار العباسيين حتى صدر عهد المقتدر ، فلا يتحامل على الأمويين لأنهم أعداء العباسيين ، ولا يجامل العباسيين أو يحاييهم ضد الأمويين أو العلويين لأنهم أصحاب الدولة في أيامه فهو لا يتصل بالدولة ، ولا يجب أن يتصل بها ، بل هو حريص على أن يستقل بدينه ودينه عن الحكومة والحكام . وهو ليس ناصبياً ولا شيعياً ولا متعصباً لعنصر على عنصر ولا لمذهب على مذهب ولا ممن يرضون الفتن أو يستمرعون الخلاف أو يقبلون الطعن في خصم وإن صرح بالخلاف والطعن لأنه يعلن قوله الحق بالحسن أمام قوله الباطل مهما تكن العواقب ، فلا سكوت على الباطل الصريح ولكن بلالدد ولا تجريح وتاريخه لم يكن محتاجاً إلى جهاد كثير من هذا القبيل إلا أمام من كادوا الإسلام وأهله في حرب عدائية مكشوفة ، وهذه المواقف في تاريخه قليلة .

ويؤخذ على هذا القسم أنه غنى بتاريخ الحركة الإسلامية في المشرق ، وكاد يهمل المغرب إلا ما كان من أخبار فتوحه ، ولم يسد هذه الثغرة في الكتاب أحد ممن وصلوه بكتبهم - التي يسمى كل منها (الصلة) أي صلة التاريخ الطبري - حتى عريب بن سعد

وعلى نحو قريب من ذلك. أهتم به الفرس بعد الإسلام ، فما كادوا يستحيون معالم قوميتهم الثقافية ، ومنها لغتهم وتاريخهم وآدابهم ، حتى عنوا بهذا الكتاب بعد تأليفه بنصف قرن ، فقام بترجمته إلى اللغة الفارسية الحديثة أحد أعلامهم النابهين وهو محمد ابن عبدالله البلعمي (١) الذي كان وزير نوح بن منصور من ملوك الدولة السامانية في المشرق ، وتعد ترجمته لهذا الكتاب سنة ٣٥٢ هـ أقدم كتاب تاريخي باللغة الفارسية الحديثة (٢)

ويذكر الأستاذ جرجي زيدان مفرداً اهتمام أسلافنا به فيقول « تغالى القوم في اقتناء هذا الكتاب ، حتى كان منه في خزانة العزيز الفاطمي صاحب مصر عشرين نسخة ، منها واحدة بخط المؤلف ، وكان في دار العلم بمصر ١٢٠ نسخة منه ، ولم يكن يتأني إلا للملوك وأهل الثروة . ولما أظلم الشرق في الأجيال الوسطى وخيم الجهل أحرقت فضاعت نسخة . فلما أرادوا طبعه في لندن لم يجدوا منه نسخة كاملة في مكان ، فاضطروا إلى جمعها من عدة أماكن (٣) .

ونزيد عليه أن المستشرقين الذين جمعوه من عدة أماكن طائفة من علماء هولندا ساحوا في البلاد الإسلامية وغيرها سنوات حتى حصلوا له نسخة كاملة طبعوها في ثلاثة وعشرين جزءاً بلغت ٧٥٠٠ صفحة وكانت منها طبعتنا المصرية في أحد عشر جزءاً بلغت ٣٣٠٠ صفحة ، وقد أشرنا من قبل إلى

(١) كان أبوه وزيراً ناهياً في عهد السامانيين ، وكذلك كان هو في عهدهم بمدة . والتفرقة بينهما يدعى الأب « البلعمي الكبير » ويدعى الابن « البلعمي الصغير » كما يدعوه المقدسي في تاريخه . قريب من ذلك في المعنى « أميرك يلعمي » أي الأمير البلعمي الصغير . تاريخ المقدس (٣٣٨) .

(٢) انظر مادة « البلعمي » في دائرة المعارف الإسلامية .

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ - ١٩٨ .

أن المستشرق « نولدكه » ترجم إلى اللغة الألمانية الجزء الخاص بتاريخ الساسانيين ، ونزيد. هنا أن الكتاب كله ترجم من ترجمته الفارسية للبلعمي إلى الفرنسية بقلم الأستاذ زوتنبرج ، وترجم بعضه إلى اللاتينية كما ترجم كله إلى التركية . وقد عول عليه الأستاذ براون Browne ... في كتابه الكبير « تاريخ الأدب الفارسي » (١) وهو يعد في تاريخ الفرس أكبر حجة بين المستشرقين في العصر الحديث .

ولقد عول عليه أكثر من غيره كل من عرّفه وكتب في موضوعه من كبار مؤرخينا السابقين كما يظهر من إشاراتهم إليه ونقلهم عنه ، ونكتفى من أقوالهم بما ذكره المؤرخ الكبير « ابن الأثير » في كتابه « الكامل » إذ يقول في مقدمته مفخراً به « ... ولكن أقول : إني قد جمعت في كتابي هذا ما لم يجمع في كتاب واحد ، ومن تأمله علم صحة ذلك ، فابتدأت بالتاريخ الكبير الذي صنفه الإمام أبو جعفر الطبري ، إذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه ، والمرجوع عند الاختلاف إليه ، فأخذت ما فيه من جميع تراجمهم فلم أخل بترجمة واحدة منها ، وقد ذكر هو في أكثر الحوادث روايات وذوات عدد ، كل رواية منها مثل التي قبلها أو أقل منها ، وربما زاد الشيء اليسير أو نقصه ، فقصصت آتم الروايات فنقلتها ، وأضفت إليها من غيرها ما ليس فيها ، وأودعت كل شيء مكانه ، فجاء جميع ما في تلك الحادثة - على اختلاف طرقها - سياقاً واحداً على ما تراه .

« فلما فرضت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة قطاعتها ، وأضفت منها إلى ما نقلته من تاريخ الطبري ما ليس فيه ، ووضعت كل شيء منها موضعه إلا ما يتعلق بما جرى بين أصحاب رسول

الهجرة ، وثانيهما من تاريخ للحركة الإسلامية بعد الهجرة .

١ - مولد النبي في عهد كسرى أنوشروان عام الفيل

تعرض الطبري لتلك أنوشروان على فارس وذكر ما وقع على عهده في بلاده من حوادث ، وما وقع من حروب في اليمن بين الأحباش ودفاع أهلها عنها واستعانهم بالفرس لطرد الأحباش ، ومحاولة الأمير الحبشي أبرهة غزو الكعبة وهدمها بجيش يتقدمه فيل ورجوعه عنها مدحوراً بلا هزيمة أمام جيش ، قال : « وكان مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهد كسرى أنوشروان ، عام قدم أبرهة الأشرم أبويكسوم مع الحبشة إلى مكة ، وساق فيه إليها الفيل يريد هدم بيت الله الحرام ، وذلك لمضي اثنتين وأربعين سنة من ملك كسرى أنوشروان وفي هذا العام كان يوم جبهه وهو يوم من أيام العرب المذكور .

ذكر مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم

حدثنا ابن المشي قال : حدثنا وهب بن جرير قال : حدثنا أبي قال : سمعت محمد بن إسحاق يحدث عن المطلب بن عبد الله بن قيس بن مخزوم عن أبيه عن جده قال : ولدت أنا ورسول الله - صلعم - عام الفيل قال : وسأل عثمان بن عفان قيس بن أشيم ، أخا بني عمرو بن لبيث أفأنت أكبر أم رسول الله - صلعم - قال : رسول الله - صلعم - أكبر مني ، وأنا أقدم منه في الميلاد ، ورأيت خذق^(١) الفيل أخضر محيلاً بعده بعام ، ورأيت أمية بن عبد شمس شيخاً كبيراً يقوده عبده . فقال ابنه ياقباث : أنت أعلم وما تقول . حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة عن ابن إسحاق عن المطلب بن عبد الله بن قيس بن مخزوم عن أبيه

الله - صلى الله عليه وسلم - فأنى لم أضف إلى ما نقله أبو جعفر شيئاً إلا ما فيه زيادة بيان أو اسم إنسان أو ما لا يطن على أحد منهم في نقله وإنما اعتمدت عليه من بين المؤرخين إذ هو الإمام المتقن حقاً ، الجامع علماً وصحة واعتقاداً وصدقاً^(٢) .

وكما عني - سابقونا بالنقل عنه وباختصاره على نحو ما فعل ابن الأثير ، عنواناً بتكميله ، فوصله كثير منهم بين المشاركة والمغاربة ، ومن هذه الصلات كتاب « الصلة » الذي ألفه عبد الله بن أحمد بن جعفر الفرغاني^(٣) ، وقد نقل عنه ياقوت كما أشرنا قبل ، وكتاب الصلة الذي ألفه عريب بن سعد القرطبي فأنهى به إلى سنة ٣٦٥ ، وقد أشرنا إليه قبل ، وتلاه محمد بن عبد الملك الهمداني بكتابه « الصلة » فأنهى به إلى سنة ٤٨٧ .

ولا نجد بعده كتاباً ذا قيمة خلال تاريخنا القديم والحديث يعرض لتاريخ الإسلام وأهله وصلاته بجيرانه في القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة - وهذا بعض موضوع الكتاب - إلا وجدناه يعول عليه كأوثق مصدر له وأوسع ، ولا وجدنا مؤرخاً قديماً أو حديثاً عرض لتقديره إلا زكاه وعظمه كيفما كانت مأخذه عليه ، وفي بعض هذا برهان واضح على قدر الكتاب بين القدماء والمحدثين في أمم مختلفة ، وعلى أثره في مؤلفاتهم التاريخية والأدبية ، وهذا حصه في عظمة القدر والأثر الذي يتجدد على اختلاف الأمصار والأعصار .

٤ - نماذج من الكتاب

قدمنا آنفاً ما يدل على أسلوب الطبري من كلامه في تاريخه وفي غير تاريخه ، ونذكر فيما يلي مثالين : أحدهما من قسمه الأول في تاريخ الملوك الفرس قبل

(١) مقدمة الكامل ١ - ٥ .

(٢) ياقوت ١٨ - ٤٤ .

(٣) فضلات الفيل .

عن جده قيس بن مخزوم : قال : ولدت أنا ورسول الله - صلعم - عام الفيل فنحن لدان .

وحدثت عن هشام بن محمد قال : ولد عبدالله بن عبدالمطلب أبو رسول الله - صلعم - لأربع وعشرين مضت من سلطان كسرى أنوشروان ، وولد رسول الله - صلعم - في سنة اثنتين وأربعين من سلطانه .

وحدثت عن يحيى بن معين قال : حدثنا حجاج ابن محمد قال : حدثنا يونس بن أبي اسحاق عن أبي اسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : ولد رسول الله - صلعم - عام الفيل .

حدثت عن إبراهيم بن المنذر قال : حدثنا عبد العزيز ابن أبي ثابت قال : حدثنا الزبير بن موسى عن أبي الحويرث قال : سمعت عبد الملك بن مروان يقول لقيث بن أشيم الكنانى الليثي : يا قياث ، أنت أكبر أم رسول الله - صلعم - قال : رسول الله - صلعم - أكبر منى وأنا أسن منه ، ولد رسول الله - صلعم - عام الفيل ووقفت بي أمي على روث الفيل محيلاً عقله .

حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة قال : حدثني ابن اسحاق قال : ولد رسول الله - صلعم - يوم الإثنين عام الفيل لاثنتي عشر مضت من شهر ربيع الأول . وقيل إنه ولد - صلعم - في الدار التي تعرف بدار ابن يوسف وقيل : إن رسول الله - صلعم - كان وهباً لعقيل ابن أبي طالب ، فلم تزل في يد عقيل حتى توفي ، فباعها ولده من محمد بن يوسف أخى الحجاج بن يوسف فبنى داره التي يقال لها دار ابن يوسف ، وأدخل ذلك البيت في الدار حتى أخرجه الخيزران فجعلته مسجداً يصلى فيها .

حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة عن ابن اسحاق قال : يزعمون - فيما يتحدث الناس ، والله أعلم - أن أمّة بنت وهب أم رسول الله - صلعم - كانت تحدث أنها أتيت لما حملت رسول الله - صلعم -

فقيل لها انك قد حملت بسيد هذه الأمة ، فإذا وقع بالأرض فقولى : أعيذه بالواحد ، من شر كل حاسد ثم سميه محمداً ورائت حين حملت به أنه خرج منها نور رأت منه قصور بصرى من أرض الشام ، فلما وضعته أرسلت إلى جده عبدالمطلب أنه قد ولد لك غلام فأته فانظر إليه فأناه فنظر إليه فحدثته بما رأت حين حملت به وما قيل لها فيه وما أمرت أن تسميه .

حدثني محمد بن سنان القزاز قال : حدثنا يعقوب ابن محمد الزهري قال : حدثنا عبد العزيز بن عمران قال : حدثني عبدالله بن عثمان بن أبي سليمان بن جبير ابن مطعم عن أبيه عن ابن أبي سويد الثقفي عن عثمان ابن أبي العاص قال : حدثتني أمي أنها شهدت ولادة أمّة بنت وهب أم رسول الله - صلعم - وكان ذلك ليلاً . قالت : فاشئ أنظر إليه من البيت إلا نور ، وإني لأنظر إلى النجوم تدنو حتى أرى أقول لتقعن على ، (١)

ومن هنا يظهر لنا استقصاء الطبري في الخبر بأكثر من رواية ، مع ذكرها بأسانيدها مهما يطل السند ولا يلخص الخبر بقلمه .

٢ - أخبار سنة ٩٢

هذه أخبار سنة كاملة اخترناها لقصرها فمؤخراً مصغراً لمنهج الطبري في سنياته ، إذ يذكر حوادث السنة ثم يذكر أمير الحج وسائر العمال على الأمصار في هذه السنة .

قال : « ثم دخلت سنة اثنتين وتسعين ، ذكر الأحداث التي كانت فيها » :

ففي ذلك غزوة سلمة بن عبد الملك وعمر بن الوليد أرض الروم ، ففتح على يدي سلمة حصون ثلاثة وجلا أهل سوسة إل جوف أرض الروم .

(١) تاريخ الطبري ٢ - ١٢٤ - ١٢٦ .

وفيها غزا طارق بن زياد مولى موسى بن نصير
الأندلس في اثني عشر ألفاً فلقى ملك الأندلس - زعم
الواقدي أنه يقال له : أدريونق^(١) ، وكان رجلاً من
أهل أصبهان . قال : وهم ملوك عجم الأندلس -
فرحف الأدريونق في سرير الملك ، وعلى الأدريونق
تاجه وقفازه وجميع الحلية التي يلبسها الملوك ،
فاقتتلوا قتالاً شديداً . حتى قتل الله الأدريونق ، وفتح
الأندلس سنة ٩٢ .

وفيها غزا - فيما زعم بعض أهل السيرة - قتيبة
سجستان ، يريد رتبيل الأعظم والزابل ، فلما نزل

(١) للديق .

سجستان تلقته رسل رتبيل بالصلح فقبل ذلك
وانصرف ، واستعمل عليهم عبد ربه بن عبد الله
ابن عمير الليثي .

وحج بالناس في هذه السنة عمر بن عبد العزيز -
وهو على المدينة - كذلك حدثني أحمد بن ثابت عن
ذكره عن اسحاق بن عيسى عن أبي معشر . وكذلك
قال الواقدي وغيره .

وكان عمال الأمصار في هذه السنة عمالها في السنة
التي قبلها^(١) .

(١) تاريخ الطبري ٨ - ٨٢ .



الصّور الأخلاقية للابروير

بمقام
الدكتور محمد غنيمي هلال

أستاذ مساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الرومانتيكي «ميشليه» قائلًا : (في مقدمة الجزء الخامس عشر من كتابه : تاريخ فرنسا) : « لويس الرابع عشر يثد عالمًا . فهو - مثل قصره فرساي - يطل على الغروب . . . الكآبة تسيطر على كل شيء ، على المؤلفات والخواطر الخلقية فيما كان يكتبه كبار الكتاب مثل پاسكال ، وراسين ، وفينلون ، ولابروير . . . أما ما كان يجهر به خطيب القوم : بوسويه ، من ضمان شامل ، فانه لم يمنع العصر من أن يشعر باستهلاك كل قواه في المسائل العتيقة » .

وقد أخذت نتائج تلك السياسة الاستبدادية تظهر متوالية منذ حوالى عام ١٦٧٨ ، في صورة أزمة سياسية في الداخل والخارج ، وأزمات دينية وخرقية وأدبية ، ثم ثورة فكرية فلسفية في أواخر العصر .

أما الأزمة السياسية فكانت وليدة غرور الملك وأطماعه في صراعه ضد هولندا وألمانيا ومع إنجلترا ، في حروب دامت قرابة ثمانى سنوات تخللها انتصارات موقوته ، مع تكاليف وعقبات وهزائم طالما عانى منها الشعب . وزادت هذه الأزمة الشعب سخطًا ، واشتدت

بعد الكاتب لابروير - صاحب فن الصورة الأخلاقية في الأدب الفرنسى - ثمرة من أنضج ثمرات عصره فكراً وثقافة ، ولكن خاصته التى انفرد بها أنه كان أكبر شاهد على عصره وأعمق ناقد له . أثر عشرة الكتب على مخالطة الناس ، ولكنه كان فى عزله أوثق صلة بعصره وبآفات عصره من جميع معاصريه ، يصف هذه الآفات فى صور وأمثال تبين عن مزاج حاد ساخر ، ولكن فى غير استهتار ، وتكشف عن فكر نافذ يبلغ - فى منطه وضيقه - أبعد مدى للإصلاح حتى ليتأخم حد الثورة ، على الرغم من سيطرة النزعة المحافظة على عصره كله ، وحتى ليذهب فى جرأته إلى حدود الحملة التى لا هوادة فيها على التقاليد والآفات الطبعية التى كان لها شبه قداسة فيما كانوا يسمونه : العصر المذهبي أو « القرن العظيم » ، عصر لويس الرابع عشر (١٦٤٣ - ١٧١٥) - وحقاً كان ذلك العصر عظيماً فى مظهره ، ولكنه كان يخفى خلف هذا المظهر الخادع آيات انحلال لازمت الدكتاتورية وعهود السلطان المظلم ، على نحو ما يصف المؤرخ الفرنسى

المصاعب المادية ، فسيطر سلطان المال على المجتمع ، وتدهورت تبعاً لذلك القيم الخلقية السليمة ، وازدادت حال الفلاحين سوءاً ، بقدر ما عظمت مكانة نبلاء الثياب ومشترو الألقاب من طبقة الأغنياء . وفي ذلك كتب « فينلون » رسالته إلى لويس الرابع عشر في ١٤ مايو عام ١٦٩٣ ، ثم كتب قصته الملحمية : « مغامرات تليماك » ، وقد ظهر الكتاب الأخير في طبعته الأولى عام ١٦٩٩ ، وبين سطوره آراء الكاتب في الإصلاح الملح للنظم السياسية والتربوية ، كما كتب الباحث الاقتصادي بواجيبير Boisguillebert في أسباب بؤس البلاد والمخرج منها ، عام (١٧٩٧) .

وأدى الدجل الديني ، والتعير الزائف في القصر والحاشية ، إلى صراع طائفي ديني ، ثم إلى «وجه إلحاد . وساعدت على ذلك البلبلة العامة التي تنتشر عادة في سني الحرب . وقد قاوم بوسويه بعض الحملات الإلحادية التي شنها من تعرضوا لتأويلات نصوص الإنجيل ، ولبس هذا الإلحاد ثوباً فلسفياً في مؤلفات أمثال «بيسل» Bayle الفرنسي في هولندا ، فظهر قاموسه النقدي الفلسفي الكبير عام ١٦٩٧ ، كما وجد «سانت إفريمون» - في نادى «دوقة مازارين» في لندن - مؤثلاً غذى به المتمردون على الدين المسيحي ممن كانوا يغشون ذلك النادى . وانتصرت فلسفة ديكارت ، وتوسع أنصارها في تأويلاتها ضد الدين ، على الرغم من حظر السلطات ، ومن مقاومة أساتذة السوربون . وكانت هذه الحركة الإلحادية بمثابة تمهيد للمتمردين الرومانتيكي في القرن التالي .

وفي مجال الأدب كانت الكلاسيكية تختصر . فأخذ سلطان القدماء يترزّل ، ودعا كثير من الكتاب والنقاد إلى التحرر من سيطرة الإغريق والرومان . وقامت

المعركة الشهيرة بين أنصار القدماء والمحدثين . ومن أكبر المدافعين عن المحدثين «شارل بيرو» في كتابه : «الموازنة بين القدماء والمحدثين» (١٦٨٧) - وقد انتصر للقدماء صفوة ممن أنجبهم العصر ، مثل لافونتين ، وبوالو ، ولابروير ، ولكن الصراع أسفر - لدى أنصار القدماء أنفسهم - عن اعتدال واضح في الدعوة إلى محاذاة الأقدمين ، كما أدى إلى التبصر والحذر في شرح نظرية المحاكاة ، مما سنعرض لبعضه فيما يخص مؤلفنا وكتابه فيما بعد .

وكتاب «الصور الأخلاقية» للابروير يشهد بأن مؤلفه قد تعمق هذه الأحداث ، وعاش فيها بقلب فنان مرهف الحس ، وعقل مفكر لا يكتب إلا ما يؤمن به ، وثقافة ناقد لا يعرف هواة في الحق حين يصور خبايا عصره ونقائصه التي مهدت لما أشرنا إليه من أزمات أو صاحبها . فلم يغتر لابروير بمظهر العظمة الخادع لعصره ، بل نفذ إلى ما وراءه في صور تحمل طابع الهجاء الاجتماعي البناء ، وهذا الهجاء ذو دلالة إنسانية مطلقة من ثنايا التصوير الدقيق للدخائل الطابع البشرية وسوء النظم الاجتماعية .

وقد أودع كتابه هذا خلاصة نفسه ، وجعل منه معيناً لا ينضب في تصوير أطواء العصر وأدوائه . وعلى هذا الكتاب يجب أن يعتمد الباحث إذا أراد معرفة مؤلفه وعصره ، إلى ما لهذا الكتاب بعد ذلك من قيمة فنية وإنسانية .

وقد احتفظ التاريخ بقليل من المعارف عن حياة لابروير الخاصة ونشأته . يقول سانت بوف : «لا نعرف شيئاً ، أو نكاد لا نعرف شيئاً ، عن حياة لابروير . ويضيف هذا الغموض - كما لحظ الباحثون - إلى جلال عمله الأدبي ، بل يمكن أن يقال إن هذا

الغموض لبضاعف من أثر ما كان لصاحبه من خلاق ومصير أليم . فإذا لم يبق سطر واحد في كتابه الفريد — منذ اللحظة الأولى من نشئه — إلا أضفى على عصره جلاء الوضوح ، فليس لدينا مع ذلك من تفصيل خاصي بحياة المؤلف نعرفه حق المعرفة . وتغمر شعاعات العصر كلها جوانب صفحات الكتاب جميعاً ، على حين يبقى خبيثاً وجه الرجل الذي بسطه يديه .

ولهذا سنعتمد على استخلاص واقع حياته من كتابه أولاً ، إلى جانب المعلومات المتفرقة الضئيلة التي أبقى عليها التاريخ من حياته الخاصة .

ولا شك أن الحادثة الفاصلة الأكيدة في حياته هي اختياره في منزل أسرة « كوندية » مريباً لدوق بوربون عام ١٦٨٤ . وقد شطرت هذه الحادثة حياته شطرين : الأول يمتد حتى سن الأربعين ، وهو أطول ، ومعرفتنا به أشد غموضاً ، والثاني أقصر ، ولكنه أحفل أثراً وأوضح معالم .

وعلى حسب بحوث حديثة طويلة التحقيق ، قام بها المؤرخون بعد عصر سانت بوف ، أصبح محققاً أن مؤلفنا — « يوحنا دي لابرويير » — ولد في باريس عام ١٦٤٥ ، وتاريخ شهادة تعميده يرجع إلى ١٧ من أغسطس ، في كنيسة سان كريستوف . وأبوه لويس دي لابرويير من البرجوازية الصغيرة ، كان يشغل وظيفة كبير مفتشي الضرائب ببلدية باريس ، وأمه إليزابيث هامونين ابنة أحد وكلاء الدعاوى القضائية في شاتليه . وكان يعيش الوالدان مع أولادهما الثانية — ومنهم يوحنا دي لابرويير — عيشة ضئيلة من استثمار رأس مال قيمته اثنا عشر ألف فرنك — أو « جنيه » . كما كان يسمى القرنك حينذاك — إلى جانب دخل وظيفة الأب . ويساعدهم عم لابرويير الأعزب

الذي يسمى : يوحنا ، وكان يسكن معهم . وإذن ينتمي لابرويير في نشأته إلى أسرة برجوازية صغيرة ، وقد نمت هذه النشأة فيه روح الهجاء الناشئ من الطموح المكبوت وسط مجتمع طبقي .

وأما عن تربيته الأولى فمعرفةنا بها جرد ضئيلة . ويؤكد معاصره الأب « أدري » (في مخطوطة عن كتاب مدارس جمعية الأورتوار في المكتبة الأهلية في باريس) أنه تربى في مدارس تلك الجمعية ذات الطابع الديني ، وكانت تعنى مع ذلك بتعليم اللاتينية واليونانية . على أن إتيان لابرويير لليونانية كان مشكوكاً فيه على حسب البحوث الدقيقة المعاصرة . ومن العجيب أن أعداء لابرويير المعاصرين له لم يحملوا عليه من هذه الناحية ، ولم يشككوا في قيمة ترجمته لتيوفراست ، ولكن منذ عام ١٧٤٠ بدأ الشك يحوم حول قيمة هذه الترجمة من حيث دقتها . وفي مقالة ترجمة تيوفراست الدقيقة — طبعة جيوم بوديه — قد أكد مترجمها المعاصر الأستاذ « نافار » أن ترجمة لابرويير لها كانت هيئة القيمة ، لا دقة فيها . وتصدى تلميذ من تلامذة « نافار » هو « كازيل » لحل المسألة (في مجلة الدراسات الإغريقية عام ١٩٢٢) فبين — بحجج قوية لا تدفع — أن خمسين لابرويير لتيوفراست كان ادعاء لا دعوة ، وأن لابرويير لم يرجع إلى الأصل اليوناني إلا تبعاً لاعتماده أولاً وآخرأ على ترجمة تيوفراست اللاتينية التي قام بها « كازويون » دون أن يشير أدنى إشارة إلى مرجعه اللاتيني الذي اعتمد عليه كل الاعتماد^(١).

ومن الغريب أن لابرويير كان يعرف الألمانية ، أمر نادر في ذلك العصر . وهو ينصح — في كتابه الذي

(١) لايجننا التفصيل هنا في هذه المسألة الأكاديمية ، ولكننا نرى أن الإشارة إليها بالغة الأهمية .

نعرضه — بتعلم اللغات في عهد الطفولة ، على سواء ، دون تأجيلها إلى عهد الشباب أو ما بعده ، ويسوى لابروير في ذلك بين جميع اللغات ، لا فرق بين قديمها وحديثها ، ليدرس منها الناشئ أكبر قدر يستطيعه (انظر كتاب الصور الأخلاقية ، الفصل الرابع عشر فقرة رقم ٧١) . ولا بروير في ذلك ذو نظرة في التربية لا زالت حديثة .

ودرس لابروير الحقوق في باريس ، واضطر إلى مناقشة رسالته في جامعة أورليان عام ١٦٦٥ ، وكان عنوان تلك الرسالة : « الوصايا والهبات » . وإنما اضطر إلى مناقشتها في تلك الجامعة لأن القانون المدني لم يكن يدرس آنذاك إلا في تلك الجامعة وفي جامعة پواتييه . وما لبث لابروير أن فقد والده عقب عودته من أورليان إلى باريس عام ١٦٦٦ ، فكان عمه الوصي على الأسرة ، على حين صرف هو همه إلى البحث عن وظيفة له . فحصل أولاً على لقب محام للمرافعات أمام القضاء العالي في باريس . وليس لدينا من دليل ، ولا شبهة دليل ، على أنه مارس مهنة المحاماة ، على الرغم من أنه نص في كتابه على إكباره لتلك المهنة قائلاً : « مهنة المحاماة عسيرة مجهدة ، وتقرض فيمن يمارسها خصوصية التكوين وقوة الوسائل ، فليس يكتفى من صاحبها بما يكتفى به من الواعظ الذي ينطق ببعض الخطب يؤلفها في وقت فراغ ، ويسردها من الذاكرة ، في تسلط المسيطر وفي غيبة المناقض ، ويغيرها تغييراً طفيفاً ليحظى بثمرة إلقيائها أكثر من مرة ؛ على حين يقوه الحامى بمرافعات خطيرة ، أمام قضاة يمكنهم أن يفرضوا عليه الصمت ، وضد خصوم يقاطعونه ، فيجب أن يكون على استعداد للإجابة . . . ويظهر من ذلك أن الخطابة أيسر من المرافعة ، ولكن الخطابة

الجيدة أشق من المرافعة الجيدة^(١) » (انظر الفصل الخامس عشر ، الفقرة رقم ٢٦) .

ونستطيع أن نهتدى إلى سر مقته لممارسة هذه المهنة — مهنة المحاماة — بعد حصوله على وظيفته فيها ، ذلك أنه كان يكره إجراءات القضاء لأنها لا تزيد سوى نفور من وحشية طبائع المعتدين والمستغلين الذين أنف أن يختلط بالمجتمع من أجلهم . يقول هو : « لا يسمع في الميادين وشوارع المدن الكبرى ، وعلى السنة المارة فيها ، سوى كلمات الاستغلال والاستيلاء ، والاستجواب والاعتراف ، والمرافعة ضد الاعتراف . أفلم يكن في العالم أقل قدر من الإنصاف ؟ أو هل يظل على التقيض مليئاً بأناس يتطلبون في جرأة ما ليس لهم فيه حق أو يرفضون في صراحة ما يدينون به ؟ وثائق تخترع لتذكير الناس أو إقناعهم بما وعدوا به ! ! ! يا لعار الإنسانية ! ! ! » (كتاب الصور الأخلاقية الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٢٧ — انظر أيضاً ما يفهم منه نفور لابروير من المحاماة في الفصل السابع فقرة رقم ٢١) — ويأسى لابروير كذلك أن تكون القاعدة في القضاء محوراً للصورة المكتوبة بين المتنازعين : (يقولون : حقاً هذا المبلغ من المال له ، وهذا الحق مكتسب له . ولكنه متعلق بهذا الإيصال الصغير ذى المظهر الشكلى ، فإذا نسيه صاحبه فلن يستطيع أن يرجع به على خصمه ، ونتيجة لذلك يفقد مبالغته من المال ، وبذلك يتجرد قطعاً من حقه ، وإذن سينسب هذا الإجراء الشكلى » وهذا ما أسميه ضمير

(١) يفصّل لابروير أن القدرة على اجتذاب الجمهور بكلام مبتذل مكرور في الخطابة أشق كثيراً من مناقشات المرافعة التي تتكرر دون انقطاع ، ولكنها غير ملة لارتباطها بواقع الأحداث ، متى وقعت موقعها من يداعة الحماس وقوته .

المترافع ورجال القضاء - القاعدة الجميلة في نظر القضاء ، والنافعة للجمهور ، والحافلة بالعقل والحكمة والإنصاف ، قد تكون مناقضة تماماً للقاعدة التي تقول بأن المظهر يجب أن يتضمن الجوهر . (نفس المرجع ، الفصل الرابع عشر ، فقرة رقم ٥٠) - ولا شك أن الفكرة الأخيرة للابرويير مزعمية ، ولا يستطيع فهمها إلا بالجمع بينها وبين الفكرة السابقة عليها من ضيق لابرويير بنقص الطبائع الإنسانية ، مما يلجئ القضاء إلى التمسك بنصوص شكلية في الوثائق ، وإلى تعليق الحقوق بالاحتفاظ بتلك الوثائق ، ولكن الفقتين السابقتين تدلان قطعاً على أن لابرويير لم يخلق لمهنة المحاماة المتصلة بالقضاء ورجاله .

وقد آلت إليه بعض ثروة عمه حين مات عام ١٦٧١ ، فاشترى في عام ١٦٧٣ وظيفة وكيل مالى لتقدير الضرائب وجبايتها في مقاطعة « كان » Caen على بعد ٢٢٤ كيلو متراً غرب باريس ، ولكنه لم يترك مع ذلك باريس ، على الرغم من أن القوانين كانت تحتم عليه أن يقيم في محل عمله . واستمر يأخذ مرتبه السنوى وقدره ٢٣٥٠ فرنكاً ، دون أن يمارس وظيفته تلك التي لم يتخلى عنها إلا عام ١٦٨٦ . وظل في باريس يحيا حياة المتعطل ، ولكنه تعطل الحكماء . فكان يتردد على حديقة الكسمبورج وحدائق التويلرى ، يتأمل ويلون ملحوظاته ، كما يصفه أحد معاصريه وزميله في المحاماة : « فنيول مارفيل » ، وكما يتحدث هو عن نفسه في كتابه قائلا : « يحتاج المرء في فرنسا إلى كثير من الصلابة ، وإلى سعة في الفكر ، حتى يدع جانباً الوظائف والتقييد بالأعمال الموقوتة ، لطبيب نفساً بالبقاء في منزله ، لا يشغل بشئ . ولا يكاد يتوافر لامرئ من الكفاية ما يلعب به هذا الدور عن جدارة ، ولا من

نقاء الطوية ما يملأ به فراغ الوقت بدون ما يسمى الدماء : أعمالاً ، على أنه لا يعوز تعطل العاقل إلا تسمية هذا التعطل باسم أفضل ، ذلك بأن يسمى التأمل والكلام والقراءة والمهلوء أعمالاً » (نفس المرجع - الفصل الثاني ، فقرة رقم ١٢) - ويقول كذلك في موضع آخر - ويقصد نفسه بما يقول - : (يسألك الحمقى ورجال الفكر على سواء : بم تنلهي ؟ وفيم تمضي وقتك ؟ فإذا أجبت قائلاً : إني أفتح عيني لأرى ، وأعير أذنى لأسمع ، وأحتفظ بصحتي وراحتي وحريتي ، كان جوابي لديهم لا معنى له . فالخير الأكيد ، والخير العظيم ، والخير الوحيد لا حساب له ولا شعور به : « أو تقامر ؟ أو تشهد حفلات الرقص المقتنة ؟ » هذا ما يقولون . وعليك أن تستجيب) : (نفس المرجع الفصل الثاني عشر ، فقرة رقم ١٠٤) ويرجح أنه بدأ في تدوين ملحوظاته التي كانت نواة كتابه في تلك الفترة من حياته . وبحملنا منطق الأحداث على الاعتقاد بأن هذه التأملات كانت مقصورة أولاً على من يشهدهم من الناس وعلى الطبقة البرجوازية على الأخص . وربما توقع في هذه الفترة أن تتاح له فرصة أرحب لتأملاته العميقة باتصاله بالعلماء .

وقد أتاح له هذه الفرصة صديقه : « بوسويه » ، فأدخله مريباً في منزل من أسر النبلاء هو منزل « كوندية » ، عام ١٦٨٤ نظير دجل سنوى قدره : ١٥٠٠ فرنكاً . ومنذ ذلك الوقت كان يقسم إقامته بين باريس في منزل كوندية ، قريباً من حديقة الكسمبورج وبين « شانتيي » غير بعيد من باريس . وكان تلميذ لابرويير ، دوق بوربون ، في سن السادسة عشرة ، عصياً ، مهملًا ، ذا مزاج استبدادى ، وأخلاق فاسدة يصفه « سان سيمون » بأنه : « حيوان من الحيوانات

المريعة . يبدو أنه لم يخلق إلا ليفترس ، أو يقتال الجنس
الإنسانى . . . وفى الشتائم وصنوف الفسق ينفق وقته
ويعصاف مسلاته . . . وكان كونديه الكبير ذا
مزاج حاد ، ضعيف الفكر ، فريسة المرض ، ولكنه
كان لطيف المحضر مع لابروير . وقد كلف لابروير
بتعليم اللوق فلسفة ديكارث ، ثم الجغرافيا والتاريخ ،
والنظم السياسية والميتولوجيا . ويبدو أن لابروير كان
لوظيفته هذه مخلصاً غيوراً ، كما تدلنا على ذلك رسائله
السيعة عشرة التى كتبها إلى كونديه الكبير فى تلك الفترة .
وتدلنا هذه الرسائل على سعة أفق لابروير كذلك ،
وعلى صدق نظراته التربوية التى اهتمت إليها وحده
بعمق فكره . فها هو ذا يترك تعليم التاريخ إدراكاً
حديثاً فى رسالته التى كتبها فى ١٨ من أغسطس عام
١٦٨٥ ، متوجهاً بها إلى رب الأسرة :

« أوقن أن عظمة رفعتكم تريد أن أحيطه علماً
بلواعى الحرب ، وبأخطاء الأمراء وصوابهم . .
وبدون هذا لن يكون التاريخ سوى مذكرات لأحداث
يومية » .

وفى عام ١٦٨٥ تزوج دوق دى بوربون - تلميذ
لابروير - من مدموازيل دى نانت ابنة لويس الرابع
عشر التى أنجبها من مدام دى مونسيان . وفى عام
١٦٨٦ مات كونديه الكبير ، وأصبح دوق دى بوربون
يلقبه بالأمير ، وانتهت فترة تربية لابروير له بعد
أن دامت ثمانية عشر شهراً . ولكن لابروير استمر
فى بيت الأمير ، مشرفاً على مكتبته .

ولم تكن إقامة لابروير - على ما له من مزاج حاد
واعتماد بنفسه - ميسورة فى مثل ذلك المنزل ، وبخاصة
بعد موت كونديه . وربما كان السبب فى استدامة

إقامته أن الأسرة كانت ترضى لابروير وتحميه من
أعدائه ، وأنه كان يراها بمثابة شرفة يطل منها على
عالم الكبراء ليكمل خبرته بمجتمعه . والأدب الفرنسى
- بل العالمى - مدين لهذه الإقامة بكتابه الخالد . وهذا
ما يلحظه ويقرره سانت بوف .

ولكن النصوص التى تركها لابروير تضيف سبباً
آخر (كما لاحظ ذلك بحق الأستاذ جى ميشو الأستاذ
بالسوربون ، فى كتابه عن لابروير) - ذلك أن
الفيلسوف كان بحاجة إلى المال ليعول أسرته . وقد حملته
ذلك إلى تغيير نظرتة إلى فلسفة العزلة التى كان ولوعاً
بها قبل أن يتصل بهذه الأسرة . فقد عدل عن نظرتة إلى
العزلة التى سبق أن ذكرنا على الرغم مما يدل على حرصه
عليها فى نص يرجع تاريخ تدوينه إلى عام ١٦٨٩ ، إذ نراه
فى نص آخر كتبه فى عام ١٦٩١ يفضل عليها مسلماً
آخر : « ثم فلسفة تسمو بنا عن الطمع والثروة ،
وتجعلنا نساوى - ماذا أقول ؟ - بل نفضل الأغنياء
ونبلاء المولد وأصحاب المناصب الكبيرة ، وتحملنا على
الاستهانة بالوظائف وبمن يبحثون عنها ، وتحملنا من
الرغبة والسؤال والرجاء والإلحاف وثقل الكلفة ،
وتنتجينا من الانفعال نفسه ، ومن السرور المفرط بأننا
قد علونا . وثم فلسفة أخرى تسخرنا وتخضعنا لكل هذه
الأمور ، فى سبيل مصلحة ذوى قرابتنا وأصدقائنا : وهى
الفلسفة المثل » . (الفصل الثانى عشر ، فقرة رقم ٦٩) .
وفى عام ١٦٨٨ ظهر كتابه : « الصور الأخلاقية »
فى طبعته الأولى ، بعد أن أمضى قرابة عشر سنين فى
تأليفه ، وقرابة عشر سنين أخرى متوجساً من نشره
على الناس . وسنخصص هذا الكتاب بالحديث بعد قليل .
وقد أدى نجاح الكتاب نجاحاً نادراً لدى الجمهور إلى
أن يطمح لابروير فى ترشيح نفسه للأكاديمية الفرنسية .

وكان له فيها أصدقاء خلص ، مثل بوسويه ، وبوالو الذى تحمس له بسبب اشتراكه معه فى الانتصار للأقدمين ، فى « المعركة بين المحدثين والقدماء » التى أشرنا إليها من قبل ، ثم راسين الذى فضله لابروير على كورنى فى كتابه ، وأطال فى هذا التفضيل فى خطاب استقبله بالأكاديمية الفرنسية . وقد تقدم بطلبه للأكاديمية ثلاث مرات منذ عام ١٦٩١ حتى عام ١٦٩٣ ، وهو العام الذى اختير فيه عضواً بها ، واستقبل بها فى الخامس عشر من يونيو . وكان استقبال الأعضاء لخطابه فاتراً ، بل هوجم من خصومه هجوماً شديداً لا يهيننا هنا تفصيل القول فيه ، وبسببه ألف لابروير مقدمة لخطابه الذى ألقاه فى الأكاديمية .

وقلما كان يشهد جلسات الأكاديمية عقب انتخابها ، بل أمضى أكثر وقته فى تلك الفترة فى شانتى ، ومن آن لآخر كان يحضر إلى باريس ويزور أصدقاءه من رجال الحاشية . وفى تلك الفترة قامت معركة حول النزعة الصوفية المسماة Quietisme وكان من كبار دعايتها « فيتلون » عدو لابروير اللدود ، وقد انضم لابروير فيها إلى بوسويه الذى قاوم هذه النزعة أشد مقاومة . وهى تقوم على دعوة صوفية سلبية ، تنحصر فيها العبادة فى التأمل الباطنى ، والقضاء على الإرادة الفردية ، والاستسلام التام للألوهية الماثلة أمام المتأمل . وقد ألف لابروير فيها كتابه : محاورات فى نزعة الهدوء والاستسلام الباطنى : Dialogue sur le Quietisme ، وقد ظهر الكتاب بعد موته ، ويشك كثير من المؤرخين فى نسبه إليه ، وقطعاً فيه كثير من النخيل على لابروير ، وفيه كذلك ما يمثل روح لابروير وتزعمته ، وما يتفق وآراءه فى كتاب الصور الأخلاقية . وتوفى لابروير فجأة بالسكتة

القلبية فى العاشر من مايو عام ١٦٩٦ عن إحدى وخسين سنة .

ويتضح مما سبق أن كتاب « الصور الأخلاقية » يكاد يكون مؤلفه الوحيد ، إلى جانب الرسائل التى كتبها فى فترة تربية دوق بوربون - وقد ذكرنا نموذجاً من تلك الرسائل وتحدثنا عن غايته منها - ثم كتاب محاورات فى نزعة الهدوء الصوفى الباطنى (Quietisme) - وقد أشرنا آنفاً إليه - وقد اعتمدنا ما أمكننا على نصوص كتابه الأول فيما سبق أن ذكرنا من معالم حياته العامة للكشف عن شخصيته ، وحتى لا ندع فرصة ننتفع بها من الكتاب الذى كلفنا بتقديمه . وعليتنا الآن أن نخص هذا الكتاب بمزيد من التحليل والإبانة ، لنتعرف قيمته فى شتى نواحيه الفكرية والفنية .

كتاب الصور الأخلاقية

كان لابروير فى سن الثالثة والأربعين من عمره حين نشر كتابه لأول مرة عام ١٦٨٨ . وكثيراً ما راوده الشك فى قيمة كتابه لدى الجمهور ، فاستشار كبار أصدقائه من كتاب العصر ، ويحكى المؤرخون له قصة طريفة فى ذلك : أنه كان يتردد على صاحب مكتبة فى شارع « سان چاك » يسمى : ميشاليه ، ليقضى منه ما جدد نشره من كتب ، وكان لصاحب المكتبة طفلة رشيقة يحادثها لابروير ويلطفها . وذات يوم قال له لابروير بعد أن أخرج من جيبه مخطوطاً : « هل لك فى أن تطبع هذا ؟ لا أدري ما إذا كان سيسد نفقات طبعه ، ولكنه إذا أدرى بما فيكون من نصيب صديقى هذه الصغيرة » . وقد قبل ميشاليه العرض ، وظهر الكتاب فى طبعته الأولى مجهول المؤلف بعنوان : « الصور الأخلاقية لثيوفراست » ، مترجمة عن اليونانية ،

مع الصور الأخلاقية لهذا العصر وتقاليدته». وظفر الكتاب بنجاح عجيب ، فنقدت منه ثلاث طبعات في أقل من عام . وحصلت ابنة ميشاليه منه على مبلغ طيب من الربح حظيت من ورائه بزمجة طيبة . وظل الكتاب ينشر في طبعاته المتوالية مجهول المؤلف حتى الطبعة التاسعة التي ظهرت عقب موته، ولكنه في الطبعة السادسة قد وضع عليه اسم مؤلف هو : « جوفروا دى لابروير » (أحد أجداد لابروير) ، واستمر كذلك حتى في الطبعة الثامنة التي كانت تحتوى على خطابه في الأكاديمية وعلى مقدمة ذلك الخطاب . ولم يكن هذا التواضع باخفاء الاسم إلا ظاهراً ، فقد كان جل الناس يعرفون المؤلف ويرددون اسمه .

أما إظهاره الكتاب باسم تيوفراست ، وإضافة جهده له ، فقد كان واضحاً أنه يتقى بذلك سخط الكبراء ومكائد أعدائه في وقت معاً ، فاحتسب وراء مؤلف إغريقى ، لأنه كان يهجو آفات العصر ممثلة في أولئك العظماء . وكما يعبر عن ذلك « ماريو » في بحثه الذى عنوانه : « لابروير » ، قائلاً إن لابروير في كتابه : « قد أخذ يغامر بالزج بنفسه في بحر المخاطر ، على أمواج تهدهده بالعواصف ، فكان من اليسير لديه أن يرفع فوق قلع سفينته العلم الإغريقى تقيّةً » . وقد شجعه حسن استقبال الجمهور لكتابه على أن يزيد في طبعاته المتوالية . ومنذ الطبعة الخامسة أخذ يحدد ما يضيفه

ولم تحتو الطبعة التاسعة على زيادة سوى تنقيحات لبعض العبارات . ويكفى أن نذكر أنه في ثانيا هذه الطبعات زاد عدد الصور الأخلاقية من ٤١٨ إلى ١١٢٠ ، على أن خمساً وأربعين منها زيد فيها فقرة أو فقرات كثيرة . ويعترف لابروير في خطاب استقاله في الأكاديمية أنه كان حنراً في هذه الإضافات ، يتقدم فيها عن

مشورة المخلصين ، خوفاً من سخط الجمهور إذا أوغل في هذا الطريق ، طريق الهجاء الاجتماعى المخوف بالأخطار .

وعدد فصول الكتاب - كما وصل إلينا - ستة عشر فصلاً ، هى : التاج الفكرى ، الجدارة الشخصية ، النساء ، من القلب ، فى المجتمع وصالته ، الثراء والحظوظ ، المدينة ، رجال الحاشية ، العطاء ، رئيس الدولة والنولة ، الإنسان ، أحكام الناس ، فى التقاليد السائدة ، بعض عادات الوعظ الدينى ، ذوو الخواطر القوية (تسمية ساخرة يقصد بها الملحدون أو من يسمون بأحرار الفكر) .

ومنهج لابروير أنه يصوغ خواطره متتابعة فى كل فصل من الفصول السابقة ، تحمل أرقاماً متوالية . وغالباً ما يكون الخيط الذى يجمع هذه الخواطر دقيقاً ، حتى لينقطع أحياناً بالقارئ ، فتبدو الأفكار شتتة لا نظام لها . وقد حمل أعداء لابروير عليه بأن الكتاب لا وحدة له ولا منهج . فدافع عن نفسه فى خطابه فى الأكاديمية ، فرماه بأنهم لم يلاحظوا أن « خمسة عشر فصلاً - من الستة عشر التى يحتويها الكتاب - موضوعها الكشف عن الزيف والمساخر التى يصادفها المرء فى مشاغل الأهواء والميول الإنسانية ، وليست الغاية من هذه الفصول سوى تدمير العوائق التى تؤدى إلى الضعف أولاً ، وتطمس بعد ذلك لدى كل الناس التماس معالم معرفتهم بالله . فليست هذه الفصول الخمس عشرة سوى تمهيد للفصل السادس عشر والأخير . . »

وفى خطاب لابروير عن تيوفراست يذكر أنه عنى بالكشف عن شرور الإنسان وأهوائه ومواطن السخرية فى سلوكه ، وغايته من ذلك خلقية ، هى « أن يصير الإنسان عاقلاً ، ولكن بطرق بسيطة مألوقة ،

وبوسائل التفكير في أعماله في حيدة ، دون عناية بالمنهج ، وعلى حسب ما تقود إليه الفصول المختلفة . وفي مقدمة الطبعة السادسة من كتابه يذهب مذهب الكلاسيكيين في الغاية الخلقية مما يكتب : « على المرء ألا يتكلم أو يكتب إلا من أجل تعليم سواء ، فإذا حدث أنه أعجب الناس فلا ينبغي مع ذلك أن يندم ، إذ أن هذا يساعد على الإيعاز بتقبل الحقائق التي يجب أن يعلمها الناس » .

ولعل خير من كشف عن منهج لابروير في تربيته لفصول كتابه هو سانت بوف ، إذ يرى أن لابروير بدأ كتابه بما يخص الفرد أولاً في نتاجه الفكري ، وجدارته ، والمرأة كذلك ، والحياة الخاصة أو العواطف حتى الفصل الرابع ، يلي هذه الفصول الأربع ما يخص المجتمع وصلاته ، ورجال المال حين يتحدث عن الثراء والحظوظ ، ثم أهل المدينة ، ورجال الحاشية ، والعطاء أو النبلاء والأمراء ، ويتبع هذه الفصول بحديثه عن سيد الدولة ، لويس الرابع عشر ، ولم يكن لكتابته أن يخلو من هذا الفصل اتقاء ، وكأنه مانعة الصواعق التي يمكن أن تحيط به لو أهمل الكتابة عنه . ويليه فصل عنوانه : « الإنسان » ، فيه يصف لابروير الإنسان على حسب طبيعته الخلقية ، وما تحفل به من خبث ودهاء . ويؤكد « سانت بوف » أن انقطاع الصلة بين هذا الفصل الذي عنوانه : « الإنسان » والذي قبله ، مقصود للابروير ، وله دلالة اجتماعية هجائية . ذلك أنه بعد أن أطرى الملك تقيّة ومداراة ، أخذ يصف الإنسان على الطبيعة ليرى الملك نفسه كما يرى سواء . وتبدو الفصول الثلاثة التالية في أحكام الناس وعاداتهم ومناهج سلوكهم قلقاً بعض القلق في موضعها ، يليها الحديث في آفات رجال الدين في فصل الوعظ ، ثم الفصل

الأخير في البرهنة على ضرورة العقيدة وسلامتها ضد جحود المنكرين ، وكأن هذا الفصل الأخير أيضاً مانعة صواعق أخرى من المؤلف يحتّم بها من أعدائه وخصومه ، وإذن فالخيوط التي يربط هذه الفصول دقيق ، ويريده لابروير كذلك ، لأنه خيط يسير به في متاهات الهجاء الاجتماعي الجريء لآفات العصر ، وللاّ ثمين بها في حق المجتمع والإنسانية .

ونرى أن الادعاء بالتزام لابروير بمنهج منطقي يجعل لكتابته وحدة ، فيه تكلف لا يبرره النص . ويكفي - تفادياً للإطالة - أن نذكر أن لابروير كثيراً ما يكرر أفكاره في أساليب مختلفة ، في فصول متباعدة في موضوعها . ولناخذ مثلاً لذلك الفصل الأول من كتابه ، وموضوعه نظرات لابروير في النقد الأدبي وفي قيمة بعض الشعراء والكتاب المعاصرين له . ويصف سانت بوف هذا الفصل قائلاً : « إنه فن الشعر الذي أنتجه لابروير » وهو فن بلاغته الخاصة به كذلك . ويتحدث سانت بوف عنه كذلك في موضع آخر أن هذا الفصل فيما يحتوي من آراء نقدية ، وفي طريقة عرضها ، ما زالت قيمته حاضرة ، على حين لم تعد قيمة تذكر لفن الشعر الذي ألفه بوالو . وعلى الرغم من ذلك لا ينبغي بحال أن تقتصر على هذا الفصل في التعرف على آراء لابروير النقدية وعلى طريقة تقويمه للأدب ، إذ أنه يكل هذه الآراء في فصول كثيرة أخرى من نفس الكتاب ، مثلاً في فصله في الوعظ الديني ، والعادات ، والمجتمع ، وأحكام الناس . . . على أن هذا الفصل بمثابة مقدمة في فن لابروير وطريقة كتابته التي التزم بها في الفصول التالية . ولهذا نخصه هنا بمزيد من العناية لأهمية دلالاته الفنية والإنسانية .

ولابروير - في هذا الفصل الأول من كتابه - يدعو

— شأنه شأن معاصريه — إلى محاكاة الأقدمين عن هضم وتمثل وأصالة ، مؤمناً بأن هؤلاء الأقدمين من اليونانيين والرومانيين قد وصلوا في أدبهم وعلمهم إلى درجة لا يمكن معها أن ينبغ كاتب دون أن يرد منابعها الحسبة . فهو يقول : « كل شيء قد قيل ، وقد أتينا بعد قوات الأوان ، منذ ما يزيد على سبعة آلاف سنة ، حين وُجد أناس ومفكرون ، ولم يبق لنا إلا أن نلتقط سقط الحصاد على أثر ما جمعه الأقدمون والنابعون من المحدثين (يقصد نابغى عصر النهضة من الإيطاليين) (الفصل الأول ، فقرة رقم ١) — ولكنه يعود — في سعة أفق ومرونة فكر — إلى تقرير إمكان التفوق على الأقدمين بعد ورود مناهلهم : « لن يستطاع بلوغ حد الكمال في الكتابة ، ولن يستطاع — مع توافر القدرة — التفوق على الأقدمين إلا بمحاكاتهم » (نفس الفصل ، فقرة ١٥) — وكأنه يرد على غلاة المحدثين الذين ينكرون فضل القدماء في معركة القدماء والمحدثين لعصره ، حين يقول من نفس الفصل : « يتغذى المرء بميراث الأقدمين وبارعى المحدثين ، وينسخ كتبهم ، ويستخلص منها ما استطاع ، ويحشر منها في أعماله الأدبية . وحينما يصير أخيراً مؤلفاً ، وحينما يعتقد الناس أنه يسير وحده على قدميه ، يتمرد ضد الأقدمين ، ويسىء إليهم ، شأنه شأن هؤلاء الأطفال الذين سلمت بنيتهم وقويت بما تغذوا به من لبن طيب ، يضربون مريثهم عقب فطامهم » . (نفس الفصل ، الفقرة الخامسة عشرة) .

على أن لابروير واسع الأفق في نظريته إلى هؤلاء الأقدمين ، ينحى على المتشدين باسمهم ، ممن يتخذون الانتماء إلى الأقدمين حظوة في ذاتها ، مستقلة عن غايتها . وهو في نظريته هذه يعبر عن وجهة النظر الحديثة

السليمة . وقد سبق أن لاحظنا أنه يوصى بتعليم الطفل ما يستطيع من لغات على سواء ، سواء منها المحدث والقديم (الفصل الثاني عشر ، فقرة ٤٧) — وما هو ذا يحمل في سمرية على المنتطعين بتمسكهم باليونانية لذاتها قائلاً : « . . . ويستمر في حديثه أحد كبار الدولة قائلاً : « فلان يعرف اليونانية فهو إذن مغرور ، فهو إذن فيلسوف ! ! » وحقاً ، فيما يظهر ، كانت بائعة الخضر في أثينا تتكلم اليونانية ، فهي من أجل ذلك فيلسوفة . وجيروم بينيون وجيوم دى لا موانيون كانا مجرد نكرات ، ومن ذا يشك في ذلك ؟ وكانا يعرفان اليونانية . . . إنما اللغات مفتاح العلوم ومدخل إليها ، لا تتجاوز هذا الحد . فاحتقار الأولى يؤدي إلى احتقار الأخرى . ولا تفرق اللغات بكونها قديمة أو حديثة ، ميتة أو حية ولكن بكونها خشنة أو مهذبة ، وبما إذا كانت الكتب التي صيغت فيها ذات ذوق طيب أو سيء . . . » (الفصل الثاني عشر ، فقرة رقم ١٩ ، قارنها كذلك بالفصل الرابع عشر ، فقرة ٧٣) .

وواضح من دعوة لابروير إلى الغاية الخلقية التعليمية للأدب — فيما سبق أن ذكرنا — أنه كان ينزع فيها منزع الكلاسيكيين ، ولكنه يعنى عناية خاصة بالأسلوب الواضح الدقيق الأصيل : « في الفن نقطة كمال ، شأنه شأن الطيبة والنضج في الطبيعة . والذي يشعر بهذه النقطة ويولع بها هو ذو الذوق الكامل . ومن لا يشعر بها ، أو يولع بما دونها أو ما وراءها ، فهو ذو ذوق تالف . فثمَّ إذن ذوق طيب وذوق سيء ، ويمكن أن يناقش الذوق مناقشة يدعمها أساس » (مناقشة موضوعية) (الفصل الأول ، فقرة رقم ١٠) .

والذوق نوع من الغريزة يكتسب بالتربية ، وهو مقدم في النقد على مجرد مراعاة القواعد الجافة التي قد

تنال من روح العمل الأدبي . وهنا أيضاً يتجاوز لابروير منطقة الكلاسيكية العقيدية : « حينما تسمو القراءة بفكرك ، وتلهمك مشاعر النبيل وعلو الهمة ، فلا تبحث عن قاعدة أخرى للحكم على الكتاب ، فهو حينئذ طيب ، خرج من يد صناع » (نفس الفصل ، رقم ٣١) - وغاية الكاتب الحقيقية هي الكشف عن الحقيقة الموضوعية ، دون التطلع إلى التأثير المباشر : « علينا أن نبحث عن صواب التفكير وصواب القول فحسب ، دون إرادة قيادة الآخرين إلى اتباع نفس ذوقنا ومشاعرنا ، فهذا مطمح يتجاوز الطاقة » (نفس الفصل ، فقرة ٢) .

وعلى الرغم من أنه لا ينبغي أن يدور في خلدنا أن لابروير من دعاة الفن للفن ، لما سبق أن ذكرنا من نصوص ، فإنه يعنى مع ذلك بالصياغة عناية جعلت بعض المتسرعين يعزون إليه أنه من دعاة الفن الخالص ، ولكنه في الحقيقة يقصد إلى الموازنة بين التعبير والفكرة ، دون أن يجعل العبارة غاية في ذاتها . وهذا ما جعل سانت بوف يجعل خاصة كتابه الأولي أنه يتساوى فيه الشكل والمضمون مساواة تامة فريدة عجيبة . وما هو ذا لابروير يؤكد عنايته البالغة المدى بالتعبير : « بين جميع التعبيرات المختلفة - التي يمكن أن تدل على فكرة من أفكارنا - ليس سوى تعبير واحد منها هو الصالح . ولا يصادفه المرء دائماً حين يتكلم أو يكتب ، على أنه مع ذلك موجود ، وكل ما سواه ضعيف لا يرتضى به رجل الفكر الذي يريد أن يفهمه الناس . . . » (نفس الفصل ، فقرة ١٧) - ولا يقع المرء على هذا التعبير إلا بالموازنة الدقيقة بين المضمون والشكل ، وبمراعاة الحقيقة ، وجهد العناية باختيار الألفاظ وصياغة التركيب ووضوحه : « كل فكر المؤلف ينحصر في دقة التحديد

ودقة التصوير . فلم يتفوق موسى وهومير وأفلاطون وفرجيل وهوارس على من سواهم من الكتاب إلا بتعبيراتهم وصورهم ، وعلينا أن نعبء عن الحقيقة ، ليكون ما نكتبه طبيعياً قوياً دقيقاً » (نفس الفصل ، فقرة رقم ١٤) - وننبه هنا إلى أن ورود كلمة « الصور » في عبارات لابروير - كالعبارة السابقة مثلاً - لا يقصد بها سوى الوجوه البلاغية الكثيرة المختلفة ، ولا تمت بصلة إلى الخيال في مفهومه الحديث ، إذ أن لابروير ظل في هذا كلاسيكياً ، لا يؤمن بالخيال ، والخيال عنده مرادف للوهم ، يحذر منه كما يحذر منه من قبل أرسطو ، معبود الكلاسيكيين ، ويعد آفة الكاتب ، لأنه « لا ينتج غالباً سوى أفكار زائفة مجذبة » (الفصل الخامس ، فقرة رقم ١٧) ويسير لابروير في هذا على درب كلاسيكي مطروق ، كما هي حال پاسكال وبوالو . ونحن هنا أبعد ما نكون من القرن الثامن عشر والتاسع عشر الأوربي ، وبخاصة منذ « كانت » ، حين أصبح الخيال - في معناه الحديث - هو مصدر الصورة ، وأكبر دعامة للكاتب والشاعر . ويعتد لابروير في قواعده الجاهلية بسلامة الذوق ، وطول ممارسة الأعمال الأدبية ، وقوة التمييز بين الأساليب على أساس من الدربة ورهف الحس الفني ، أكثر مما يعتد بالقواعد في حرفيتها . ويتميز في هذه الناحية عن أقرانه من الكلاسيكيين : وبخاصة بوالو . يقول لابروير : (ما أوسع الفرق بين كتاب جميل وكتاب كامل ، أى مطابق للقواعد ، ولا أعرف ما إذا كان قد وُجد بعد كتاب من هذا النوع الأخير ، وربما كان الوقوع على ما هو عظيم جليل أيسر لدى العبقريات النادرة من تجنب كل صنوف الخطأ في القواعد . . . فالشعر في مسرحية « السيد » من أجمل

الكتاب من قلماء ومحدثين ، يدعون شرف الانتهاء إليهم دون دراية بهم ، وزهداً في البحث ، ثم يعقب : « يلزم المرء قليل من المعارف كي يساير قروض التهذيب في أدب المجتمع ، ولكن كم يلزم منها لأدب الفكر ! ! ! » .

فكيف يوفر الكاتب والناقد لنفسه المقدرة الأدبية ؟ هنا أيضاً يلجأ لابروير إلى منهج يغاير منهج معاصريه ، وفيه تظهر أصالته ، حين يتعرض لكيفية تذوق النصوص الأدبية وشرحها ، وكأنه يلوح بذلك إلى طريقته في تكوين نفسه بتمثل آداب الأقدمين ، كما يفهم من مقدمته لترجمته كتاب تيوفراست . ويشرح ذلك لابروير - في الفصل الرابع عشر من كتابه - حيث يقول : « لا يفى امرؤ بحق التوصية بدراسة النصوص مهما أطنب . فهي السبيل الأقصر والأكبر والأمتع لكل صنوف المعرفة . فاحصل على الأشياء من أربابها ، لتتاح من المصدر . تحسس النص وأعد تحسك له ، واحفظه ، واستشهد به من الذاكرة في المناسبات ، وفكر على الأخص أن تنفذ إلى معناه في امتداده وتفاصيله ، ووفق بين أفكار المؤلف الأصيل ، واضبط مبادئه ، لتستخلص أنت بنفسك النتائج ، وقد وجد الشراح الأولون أنفسهم في نفس الحال التي أرينك أن تكون فيها . فلا تستر بشروحهم ، ولا تسر وراء نظراتهم إلا حين تقصر بك نظرتك . فشروحهم ليست لك ، ومن اليسر كل اليسر أن تستعصي عليك ؛ على حين تتولد ملحوظاتك من فكرك وتظل فيه ، وستجد ما مألوفة عادة في ضلاتك بالناس ومشاوراتك وجدالك ... واخلص هكذا - بفضل هذه الطريقة في الدراسة - إلى الإقناع بأن كسل الناس هو الذي شجع على الفهقة بتضخيم المكتبات لا باغنائها . »

الأشعار التي يمكن صلوها ، على حين أن خير نقد ألف في موضوع من الموضوعات كان نقد مسرحية « السيد » (نفس الفصل ، فقرة ٣٠) . وفي الفكرة الأخيرة يشير لابروير إلى المعركة الشهيرة في النقد الفرنسي حول مسرحية السيد لكورني ، ويطرئ المسرحية ، كما يطرئ النقد الذي صيغ فيها في لهجة مهذبة ، برغم قسوته وتهافته أحياناً . وفي هذه الفكرة يقر لابروير الصراع الدائم بين النقد والأدب ، ولكنه يقر في الوقت نفسه حق الكاتب في عصيان القواعد متى أخرج عملاً جليلاً جميلاً معاً . وقد انتصف لابروير لكورني في مسرحيته هذه التي خرج فيها على قواعد عصره ، على الرغم من أن لابروير كان يفضل عليه راسين الشاعر الفرنسي الذي راعى القواعد الكلاسيكية في دقة . وهذا انتصاف للخصم على حسب المبدأ ، لا سيراً مع الهوى . ونحس في وجهة نظره هذه نوعاً من المروءة والنقمة ، ضيقاً بنقد معاصريه . فهو يحذر من منحهم ثقته ، ويبحث عن معيار آخر أوثق صلة بروح العمل الأدبي من المعايير الحرفية السائدة ، ولكنه معيار يتطلب جهداً وأناة واستيعاباً لا يلتقي فيه القول على عواهنه : « ليس النقد في الغالب علماً ، ولكنه مهنة ، يتطلب من قوة المثابرة أكثر مما يتطلب من العقل (التقريرى) ، ومن العمل أكثر مما يتطلب من التأهيل ، ومن المرات أكثر مما يتطلب من العبقرية ، فإذا صدر عن تطنى قراءاته على قوة تمييزه ، وعن ممارسه في نطاق جزئى على بعض الفصول ، كان مدعاة فساد القراء والكاتب » (نفس الفصل فقرة رقم ٦٣) - ويعود في فصل آخر فيؤكد ضرورة العمل والجهد ، ناعياً على الطفيليين الذين يستمرثون الجهل تقاعداً وتوانياً ، فيتعلقون بالكبرياء والنبلاء لحمايتهم ، كما يشتدقون بأسماء كبار

وبالمساعدة على تدمير النص تحت أعباء الشروح .
(الفصل الرابع عشر : فقرة رقم ٧٧) .

ونفهم أن لابروير يرشد هنا إلى طريقة ، ولا يقصد إلى امتحان النقد ، لأن هذه الطريقة السليمة نفسها لا بد أن تتم بإشراف ذوى الخبرة منذ البداية . وشاهدنا على ذلك أنه كان يتبعها في تربيته لبوق بوربون في دراسة التاريخ والنصوص الأدبية .

ومن ثانيا هذه النظرات النقدية الموضوعية العميقة التي تجلت فيها أصالة لابروير ، نلمح جانباً ذاتياً ، ذلك أنها أولاً وآخرأ ثمرة تجربته الحيوية التي عاشها . وتشعر أنها بمثابة رد فعل لما تعرض له من حيف لدى معاصريه من النقاد فلم يعأ به ، وانصرف إلى الإخلاص لفنه . وقد أوحى له ذلك بإدراك عميق آخر ، هو الاحساس بتطور الأدب وحيويته ، وتغير الأذواق بتغير العصور . وهذه أيضاً نظرة تتجاوز هوبها الكلاسيكيين . فعلى الكاتب أن يخلص لرسالته ، ويصدق في فنه ، وسيجد الجزاء على تطاول الأجيال إذا جحد له معاصروه : « من لا يعتد في كتابته إلا ببلوق عصره يفكر في نفسه أكثر مما يفكر فيما يكتب : فعليه أن يتطلع دائماً إلى الكمال ، فتسترد الأجيال اللاحقة لنا ما جحد معاصروننا من إنصافنا » . (الفصل الأول ، فقرة رقم ٦٧) .

وحملته على بعض معاصريه من النقاد واضحة الدلالة فيما قلنا ، وهي تصدق على أدعياء النقد ، وكذلك على سيئى النية المعوقين في كل عصر . ولتقتصر منها على شاهدين بالغى الدلالة على من يتسترون على سوء على حين يعرفهم الجمهور بأسمائهم ممن أظهرتهم المصادفات الآثمة ، في حين ليسوا سوى دخلاء مدخولى الطوية ، وفيهم يقول لابروير في صورة

حوار : (ماذا تقول في الكتاب الذى ألفه هيرمودور ؟
« إنه كتاب سيء » : هكذا - يجيب « أنتم » - أهو سيء ؟ - فيستمر في إجابته : هو كذلك : حتى إنه ليس بكتاب ، أو على الأقل لا يجدر أن يتحدث عنه الناس - ولكن هل قرأته ؟ - ويجيب « أنتم » : كلا !! - ولم لا يضيف إلى ذلك أن فولفيا وميلانيا قد أنكرأ دون أن يقرأه ، وأنه صديق فولفيا وميلانيا ؟)
(نفس الفصل ، فقرة رقم ٢٣) .

ويتخذ لابروير هدفاً له آخر نوعاً من النقاد يتذكرون لما يعرفون ، ويكفرون بحق الكتاب الذين يؤمنون بقدره فيما ييهم وين أنفسهم ، ضناً واعتداداً كاذباً ، ويعبر لابروير في هذا عن تجربته الخاصة بكتابه قائلاً : « كثير من الناس يصلون إلى درجة الشعور بمكانة المخطوطة التي قرئت عليهم ، ولا يمكنهم أن يصرحوا بما تستحق حتى يروا رواجها في الناس بعد طبعها وماذا يكون حظها لدى ذوى المواهب ، فلا يغامرون بأصواتهم ، ويريدون أن يحملهم الجمهور على ذلك ، أو يقودهم إليه سواد الناس ، وحينذاك يقولون إنهم أول من استصوب هذا العمل ، وأن الجمهور تابعهم فيه . . . » (نفس الفصل ، فقرة رقم ٢١) .

• • •

ومن تحليلنا التفصيلى للفصل الأول من الكتاب تبين أن لابروير لا يتبع وحدة حاسمة في عرض أفكاره ، ولا منهجاً دقيقاً في تسلسلها ، ذلك أنه يكررها في مختلف الفصول ، لمناسبات كثيرة ، مما يصعب معه تتبع الأفكار على حسب موضوعاتها فصلاً فصلاً - لهذا ، ولضيق المجال المحدد لهذا المقال ، علينا أن نتبع أهم اتجاهاته العامة الباقية في مختلف الفصول جملة - بعد أن

عرضنا نظرائه النقدية - كى نُقيّمها بمجمل عن فنه
فى كتابته .

وقد ألزم لايروير فى كتابه أن يصور آفات
العصر ، ويصف مآثمه . وقلما يتعرض لتصوير
الفضائل . ويغلب أن تكون هذه المواطن القليلة فى
حديثه عن الخير والفضائل دخيلة على عمله الأدبى ،
يعرضها من باب التقية أو التعريض . وهو ينص فى
مقدمة كتابه أنه إنما يصور عيوب مجتمعه على حسب
ما لحظه فى الطبيعة لكى يصلح المجتمع ذات نفسه :
« وهذه الغاية هى وحدها التى يجب أن يتوخاها
الكاتب » وفيها مدى التجاح الذى قلما يتوقعه المرء .
ولكن بما أن الناس لا يسأمون أبداً من ممارسة النقائص ،
فعلينا كذلك ألا نمل - تأنيبهم . وربما يصيرون أسوأ
إذا أعوزهم الرقباء والنقاد ، وهذا الأمر الذى يعمل
الناس أن يعطوا وأن يكتبوا » .

وهو تارة يصف الإنسان والمجتمع وصفاً طابعه
التشاؤم والتفجع ، وتارة يتجاوز الوصف إلى النقد
الذى يشف عن بعض الأمل ، ويبلغ بهذا النقد أحياناً
أخرى مبلغ الهجاء الاجتماعى الذى ينزع فيه منزعاً
ثورياً واضحاً . ولتضرب أمثلة عامة موجزة لهذه
الاتجاهات :

١ - يدور تصويره للناس أفراداً أو فى الجماعات
على فكرتين أساسيتين : أن الحياة سيئة ، وأن الخيب
من طبيعة الناس : « لا ينبغي أن نتحد على الناس حين
نرى غلظتهم وكفرائهم وإجحافهم وصلفهم وخبهم
لأنفسهم ونسيانهم الآخرين : فهكذا خلقوا ، وهذه
طبيعتهم . وهذا الاحتداد بمثابة ألا نستطيع احتمال أن
يسقط الحجر وأن تشب النار » . (الفصل الحادى عشر
فقرة رقم ١) . والحياة قصيرة المدى : « الحياة قصيرة

مملة ، تمضى كلها فى التقي ، يؤجل المرء إلى الغد أمله
فى راحته وسروره ، إلى تلك الفترة التى يكون قد
اختفى فيها خير ما فى العمر من صحة وشباب . . .
ويأتى ذلك العهد الذى يفجئنا كذلك فى رغباتنا ،
وها نحن أولاء تفرسنا الحمى ونحاصرنا ، فإذا شفيْنَا
منها فلكى تأمل كذلك فى زمن أطول » . (الفصل الرابع
فقرة رقم ٦٤) - وكذلك يقول : « يجب أن يضحك
المرء دون أن يكون سعيداً ، خشية أن يموت قبل أن
يضحك » . (نفس الفصل رقم ٦٣) . وفى الناس من
النقائص ما يجعلهم لا يحفلون بالمجتمع ، ومن ثم تتعذر
عشرتهم والوفاق بينهم : « يتساءل المرء لماذا لا يعيش
الناس جميعاً معاً ، ولا يؤلفون أمة واحدة ، ولا يرغبون
فى أن يتكلموا لغة واحدة ، وفى أن يتحسبوا خاضعين
لقانون واحد ، متوافقين على عادات واحدة وعبادة
واحدة ، ولكن حين أفكر فى تباين الأفكار والأذواق
والعواطف ، أدهش حتى من روثى سبعة أشخاص
أو ثمانية يعيشون تحت سقف واحد وبين جدران
واحدة ، ليكونوا أسرة واحدة » . (نفس الفصل رقم ١٦)
ولايروير يعنى على المتحضرين من ساكنى المدن ومن
رجال القصور أنهم فى أدواتهم الاجتماعية قد ضلوا فى فهم
الحياة . ولعله بذلك هو الكاتب الوحيد من بين الكلاسيكيين
الذى أشاد بالريف وأهله ، واعتد بالطبيعة وفضلها :
« . . . فالطبيعة من نصيب من يسكنون الريف ،
هؤلاء وحدهم يعيشون ، وهم وحدهم على الأقل الذين
يعرفون أنهم أحياء » . (الفصل الثانى عشر رقم ١٩٠) .
وحين يتأمل فى النظام الاجتماعى لا يرى سبباً للفرقة
بين الناس فى طبقات ، ليرتفع بعضهم على حساب
الآخرين ، دون مبرر من الجدارة والجهد - ويروعه
غرور الكبراء ، وغلوهم فى اعتدادهم بأنفسهم على

أخلاقهم ، أو على أقل تقدير يبدون في نظرهم كذلك »
(نفس الفصل فقرة رقم ٢٢) .

ويبدو لابروير مرهف الحس ، ثائر الفكر
عميقاً في إنسانيته ، حين يصور طائفة الفلاحين ،
وهم ساكنو الريف الذي يعطف عليه ويغبط أهله لقربهم
فيه من الطبيعة . وإذا كان في دعوته إلى حب الطبيعة
رائداً للرومانتيكيين ، فإنه في دعوته إلى إنصاف
الفلاحين قد سبق هؤلاء الرومانتيكيين ، كما سبق في
هذا عصره كله . يقول لابروير يصف الفلاحين في
حقولهم في عصره : « يرى المرء بضع حيوانات متوحشة
ما بين إناث وذكور ، متشرة في الريف ، على يمينها
سواد ترهقها غيرة ، أمنت الشمس في إحراقها ،
مرتبطة بالأرض تحفر فيها ، وتقبلها في عناد لا يقهر ،
ولها ما يشبه الصوت المفلوظ . وحين تقوم على ساقها
تبدو لها وجوه كالناس . وحقاً هم أناس . في الليل
يأوون إلى جمحور ، حيث يعيشون على الخبز الأسود
والماء وأعشاب الحقول . وهم يكفون الآخرين من
الناس مثونة الزرع والحراث والقطاف ، كي يعيشوا .
ولذلك يستحقون ألا يعوزهم هذا الخبز الذي هو من
ثمار غرسهم » . (الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٢٨)
ويرتاع لابروير للمفارقات الطبقيّة ، ويرسل
صباحاته المدوية العميقة للقضاء عليها ، حتى لنشر في
عمق أنه على أهبة التضحية من ذات نفسه في سبيل
العدالة الاجتماعية : « في الأرض صنوف بوّس تذهب
باللب : بعض الناس يعوزهم القوت : يحشون الشتاء
ويرهبون الحياة . على حين يأكل بعضهم في مكان آخر
بواكر الفاكهة ، ويكرهون الأرض والفصول أن
تخرج لهم ما استطاب ، ومن البرجوازيين الصغار
— لا لشيء سوى أنهم أصبحوا أغنياء — من يجرعون

غير أساس . فهم يستمعون إلى مدائحهم من سواد
الشعب في استهانة ، شأنهم في ذلك شأن الأمراء الذين
يستهنون بدورهم بما يكيل لهم هؤلاء الكبراء من مدح
كذلك . وأساس ذلك الغرور . (الفصل التاسع رقم
٥ ، ١٨ ، ١٩) .

ونكتفى بهذا القدر من شهادة لابروير على عصره
في تصويره له ، لنين بعض جوانب نقدته وهجائه
الاجتماعى الذى تتضح فيه ثورته على نظام عصره .

٢- ويحمل لابروير حملة شعواء على حقوق
النبلاء والعطاء ، وأنها « بنية على غير أساس ، ونحس
وراء حملته اعتداده القوى بنفسه ، وشعوره بالحيث
هو وأمثاله بين هؤلاء ، مما يجعله ضحية ألقاب فارغة
اتخذت تعلقة للاستبداد . ولا شك أنه بذلك قد مهد
للثورة الفرنسية وطلائعها في القرن التالى . يقول
لابروير : « امتياز العطاء على من سواهم من الناس
بالغ المدى من جانب : وأتنازل لهم عن رخاء العيش
وفخامة الأثاث ، وعما يقتنون من كلاب وخيل وقرد
وأقزام ومضحكين ومتملقين ، ولكنى أغبطهم على
حظوتهم أن يكون في خدمتهم أناس يستوون معهم قلباً
وفكراً ، بل يفضلونهم أحياناً » . (الفصل التاسع
رقم ٣) .

ويذهب لابروير إلى وصف الحقد الدفين في
قلوب الشعب على امتيازات النبيل ، وكأنه يحذر من
هذا الحقد ، أو يستثيره في قلوب المهضومين ليبلغ مداه
بالثورة عليه . « يتباغض صغار الناس حين يتبادلون
المساءات بينهم . والعطاء مبغضون إلى صغار الناس — بما
يفعلون بهم من شر — وبالحير كله الذى يحرمونهم إياه ،
وهم مسئولون تجاههم عن سواد عيشهم وفقيرهم وسوء

على ابتلاع غذاء مائة أسرة في وجبة واحدة . ليجنح من يشاء إلى هذين الطرفين المتناقضين ، فلا أريد ، إذا استطعت ، أن أكون شقياً ولا سعيداً ، سألقى بنفسى بين طرفى القصد لألوذ به . (الفصل السادس فقرة رقم ٤٧) .

ولم يكن لابروير نفساً بائساً ، ولكنه كان يشعر بالفقر من حوله لغنى مشاعره ، ويرى في هذا البؤس المستهتر به من جانب الأغنياء عار المجتمع ، بل عار الإنسانية : « إنه لنوع من العار أن يكون المرء سعيداً بمرأى من بعض صنوف البؤس » . (الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٨٢ ، قارنها كذلك برقم ٨٠ ورقم ١٢٧ ، ١٢٨ من نفس الفصل) . وتراءى قمة هذه الثورة في تفضيل لابروير أن يكون من الشعب على أن يكون من الطبقات الأرستقراطية المستبدة بالشعب . ولم يجرؤ أحد من معاصريه على الموازنة بين هذين الطرفين ، فضلاً عن تفضيل الشعب على الكبراء ، وهنا نرى بشائر القرن الثامن عشر الذى حطم تلك الفروق ومحا تلك الطبقات . يقول لابروير : « إذا وازنت بين حالتى الناس المتناقضتين كل التناقض ، أعنى بذلك الكبراء والشعب ، فإن الشعب يبدو لي مكثفياً بالضرورة ، على حين الآخرون قلقون فقراء مع فضلهم في الرزق . ورجل الشعب لا يستطيع ارتكاب أى شر ، والعظيم لا يرغب في فعل أى خير ، وهو قادر على الإتيان بكبار الآثام ، والأول لا ينشأ إلا على الأمور النافعة ولا يمارس سواها ، على حين يتحاز الآخر إلى المضار ؛ وهناك تراءى - في سذاجة - الخشونة والصراحة ، وهنا تكمن عصارة خبيثة فاسدة تحت لحاء من مراسم الأدب . والشعب قلما يتوافر له الفكر ، على حين يعوز العظماء الروح . وللشعب جوهر طيب

ولا يعبأ أبداً بالمظاهر ، على حين ليس لدى العظماء سوى المظاهر مع سطح ضحل . أو على أن أختار ؟ لن أتردد : أريد أن أكون من الشعب » . (الفصل التاسع ، فقرة رقم ٢٥) .

ويسمو تقويمنا لهذه الصبيحة الثائرة إذا عرفنا أن لابروير كان مرهف الحس ، يضيق بغلظ إحساس الشعب وخشونة الأخلاق الريفية (انظر الفصل الثامن رقم ٤٥ ، والثاني عشر رقم ٢٢ ، ٤٨ ، مثلاً) . ولكنه يتناسى ما في الشعب من غلظة وخشونة ، لينحاز إليه في مواجهة الظلم ، لاشترائه في الثأر معه ضد كبراء العصر ، ألا يخطو بنا هذا القول نحو صيحات « ديلور » و « روسو » فيما ناديا به من بعد من مثالية الشعب وعصمته ؟ ألا تجود الموازنة الصائبة بين فكرة لابروير السابقة وإجابة « فيجارو » على كلام الكونت « ألبان » في مسرحية « حلاق أشبيلية » ، إذ يقول « فيجارو » : « أحس بسعادة مفرطة حين ينسأى الوزير ، معتقداً أن النبيل من النبلاء يؤدى لنا خيراً ما كف عن إصابتنا بالأذى » . (مسرحية حلاق أشبيلية ، الفصل الأول ، المنظر الثاني) .

بقى لنا أن نجمل القول في خصائص أسلوب لابروير . وقد سبق أن ذكرنا أهم أفكاره النظرية في ذلك على حسب الفصل الأول من كتابه ، ثم على حسب أفكاره فيه كذلك في الفصول الأخرى . وهى بمثابة المنهج الذى اتبعه لابروير في كتابته ، عن أصالة انفراد بها فيما كتب ، حتى ليقول عنه بحق معاصره : « ميناج » : « لم يعثر أحد قبله على مثل ما وقع عليه من قوة التعبير وصوابه فيما نلتقى به من كتابه . فهو يقول في كلمة ما لا يستطيع أن يؤديه سواه في ست كلمات .

ومن الجميل لديه أيضاً أنه — على الرغم من جسارته في التركيب لعباراته — ليس من بينها ما هو زائف . أو ما لم يوفق فيه كل التوفيق في بيان فكرته . وأشك كثيراً أن يستطيع امرؤ مجاراته بعد . . . » ويقول عنه تين : « تنحصر موهبته أساساً في فن الاجتذاب إلى ما يقول : قلما يبتكر ، ولكنه يطبع ما يسمه بطابع لا يمحى . ولا يقول سوى حقائق مألوفة ، ولكن لا يستطيع نسيانها بعد أن يقولها . . . » ويرى الأستاذ « جى ميشو » أنه لا نظير له في أسلوبه في الأدب الفرنسى كله ، من حيث طول أناته وعمق وعبه وأناقته تصوير . ويقر له « سانت بوث » بنفس المقدرة ، وإن أخذ عليه بعض الهنات من التكلف مما يسميه : « عقب أخيلوس » عند لابروير .

وعلى الرغم من أن هذه الوسائل الفنية لا يتلوق أكثرها إلا في لغتها ، نذكر مع ذلك بعضها ، مما يمكن أن يتذوقه القارئ العربى . فنحن التعريف اللاذع في طابع هجائى : « المتدين الزائف هو الذى يصير كافراً تحت حكم ملك كافر » . (الفصل الثالث عشر ، رقم ٢١) . والاستفهام الدقيق الذى يحتوى في نفسه على الإجابة عن معنى دقيق : « إذا كان مألوفاً أن تتأثر بالغ التأثير بالاشياء الجميلة ، فلماذا نبدو أقل تأثراً بالفضيلة ؟ » . (الفصل الثانى رقم ٢٠) — والتعمية المثيرة للانتباه في شكل أحجية : « يوجد ناس في مسكن سيء ومبيت غير مريح ، يلبسون الأسهال ، ويتناولون أسوأ غذاء . يعانون من الحاضر والماضى والمستقبل ، حياتهم عذاب دائم عن طيب خاطر ، وهكذا وجلوا السر في السلوك إلى الهلاك بالطريق الأشق . أولئك هم اليخلاء » . (الفصل الحادى عشر ، رقم ١١٤) . (ومما يستحق الإشارة إليه أن الجاحظ يطنب في هذا المعنى ، ولكنه

لا يتخذ نفس الوسيلة التصويرية) . ثم التحليل للمعانى النفسية بطريق تعيين دقائق المظاهر الخارجية ، وحسن استخدام الحوار أو الحديث الفردى .

والخاصتان الأخيرتان تابعتان لفن الصورة الأخلاقية ، وهو فن كان رائجاً وتابعا لغيره قبل لابروير في الأدب الفرنسى . ولكن « لابروير » بلغ به أقصى ما قدر له من كمال ، ولم يتبع فيه طريق تيوفراست في تعداد الحقائق التجريدية للنموذج الخلقى من حيث هو ، كالبحيل والمرأتى ، والحبيث ، والمغتر . . . من حيث هم نماذج بشرية صالحة لكل زمان ومكان ، ولكنه التزم وصف نماذج حية تنطق على ذوى النقائص في عهده ، وعرف كيف يردّها خالدة المعنى والأثر بفنه . وقد حاول معاصروه أن يروا وراء كل صورة شخصاً معيناً من معاصريه قصد إلى هجائه في صوره ، فألفوا كتباً عنوانها : « المفاتيح » للكشف عن الشخصيات التى قصد إليها لابروير في صوره . وقد أنكر لابروير ذلك توجساً مما قد يشره خصومه من عدااء ومكيدة . ولكن يظهر من رده نفسه أن هذا الرد لم يكن سوى تقيّة . يقول لابروير في مقدمته لخطابه الذى ألقاه في حفل استقباله بالأكاديمية : « .. لقد صورت في الحقيقة حسب الطبيعة ، ولكنى لم أفكر دائماً في تصوير هذا أو تلك ، في كتابى عن العادات والتقاليد . . . قد أخذت سمة من جانب وسمة من جانب آخر ، ومن هذه السمات المختلفة التى يمكن أن تنطبق على نفس الشخص ، ألفت صوراً محتملة ، ولم يكن همى تسليّة القراء بهذه الصور الأخلاقية ، أو بالهجاء لشخص معين — كما يقول الساخطون — بقدر ما اهتممت أن أقترح على القراء آفات ليتجنبوها ونماذج ليتبعوها » .

ونضيف إلى صورة الناقد الأعمى البصيرة - الذى ذكرناه عند تحليلنا للفصل الأول من الكتاب - مثالا آخر لفن الصورة الذى تميز به لابروير ، وفيه يتمثل الكثير من وسائله الفنية التى أشرنا إلى بعضها .

وهذا المثال هو صورة الوصول الدعى ، يصل بحيله أكثر مما يصل بمواجهه ، ويعتمد على وسائل الجاه لدى سواء دون جدارة أو كفاية من ذات نفسه . ويذكر مؤلفو « المفاتيح » أن لابروير كان يقصد بتلك الصورة « دوق دى لافوياد » .

ويسمى لابروير صاحب هذه الصورة : « تليفون » ، وفى التسمية نفسها سخرية لأن « تليفون » - أصلا - آلة تذهب بالصوت إلى بعيد ، ولكنه مجرد صوت ، وليس بصيت . ويذكر لابروير هذه الصورة فى موضعين من كتابه ، نترجمهما تباعاً :

« أو أنت صاحب فكر ومجد وبراعة وذوق وقوة تميز ؟ أو أستسلم للحدس والملق اللذين يعلنان فى جسارة عن جدارتك ؟ هما أمران مرييان أستنكرهما . أو أترك نفسى تغر بالبريق الخادع لقدرك وتعاليك ، مما يضعك فوق كل ما يفعل وما يقال وما يكتب ، ومما يردك صلب العود على المدح ، ويحول دون أن أنتزع منك أقل استصواب ؟ وأستخلص من هذا - طبيعة - أنك من ذوى الخطوة والصيت والثراء الكبير . ما الوسيلة إلى تعرفك ، أى تليفون ؟ - لا يقترب المرء منك إلا كما يقترب من النار ، يظل على بعض المسافة منها ، ويجب أن تنتزع من أعطيتك (مما يحيط بك من أغشية الملق والاعتماد على الجاه والصيت) ، وأن تختبر ، وأن تُقرَن بنظرائك حتى يستطيع إصدار حكم صحيح حكيم عليك . الإنسان الذى أوليته ثقتك ، وهو من خلصي خلصائك ، ومنه تستمد نصحك ،

ولأجله تترك سقراط وأرسطيد والذى تضحك معه ويعلو عليك بضججه ، وهو أخيراً « داف » (عبد من العبيد فى ملهات تيرنس التى عنوانها : أندريا) وهو معروف لى حق المعرفة : أفلا يكفى هذا المعرفتك أنت حق المعرفة ؟ » . (الفصل التاسع رقم ٢٠) .

- « يوجد أناس يرغبون من وراء عنهم ، فيركبون متن الموج ، وتدفهم القلاع فى بحر حيث يفشل الآخرون ويتحطمون ، ولكنهم يصلون وقد عقوا كل وسائل الوصول عقوفاً ، هم أناس مخلصون لأناس آخرين ، للعطاء الذين انقطعوا لعبادتهم . وفيهم وضعوا أقصى آمالهم ، ولكنهم لا يخدمونهم ، بل يسلونهم . وأهل الكفاية هم المحسنون عملاً الذين لا غنى للعطاء عنهم . ولكن أولئك المسلمين لا غنى عنهم للعطاء ، ويعلمهم بياض الشيب لديهم ، ويمارسون فى خدمتهم لم طيب الكلمات بدلا من طيب الأعمال ، ليتطلبوا على ذلك الجزاء . ويتزعون مناصب خطيرة منهم بقدرتهم على تسليتهم إياهم ، ويرتفعون بما يأتون من الدعابات الدائبة إلى أعظم مكانة ، وأخيراً تنتهى بهم آجالهم ، فيرحلون إلى مستقبل لم يرجوه ولم يخشوه . ولا يبقى منهم على الأرض سوى المثل الذى حازوه فى الإثراء ، مثل مشنوم على كل من يريد أن يحتذيه ! ! ! » . (الفصل الحادى عشر رقم ٩٦) .

* * *

وفى هذا الموجز الذى قدمناه عن لابروير ، قد أشرنا إلى محاطته ومجاراته لعصره فى مواطن قليلة من آرائه ، مما يلتحق بما سماه سانت بوف « عقب أخيلوس » عند لابروير ، على حين عينا بالكشف عن مواطن أصالته ، وعن كفايته ، وثورته على مثالب عصره

السياسية والإنسانية ، ورهف شعوره تجاه ما ترخر به الإنسانية والمجتمع من شرور ، وأنه يجد في جدارته وإخلاصه لفنه وإنسانيته عزاء عن كل شيء ، وبخاصة في وجه خصومه الكثر الذين عاشوا لأنفسهم في ظلام الأثرة وظلمها ، لا يخلصون لسوى منافعهم الخاصة . وقد كان لابرويير رائداً في كثير من آرائه الاجتماعية الثورية التي أشرنا إلى أهمها ، وبها سبق عصره ، كما سبق في بعضها عصر الثورة الفرنسية نفسه ، وتجلت أصالته إلى جانب إفادته من سابقه ومعاصريه . وقد أخلص لإنسانيته ، فعاش عصره وتجاريه ، وبقدر تعمقه فيما تجلت آيات إنسانيته وخلوده . وهو مخلص لفنه بقدر إخلاصه لرسالته الإنسانية ، حتى رأينا من يراه في أسلوبه وصوره مثالا فريداً في الأدب الفرنسي كله .

ويضيق بنا المقال لو شرحنا وجوه تأثيره ، وذكرنا أسماء من حاكوه في الأدب الفرنسي والآداب الأخرى وحتى لو سردنا - مجرد سرد - الترجمات الكثيرة لكتابه في حياته وعلى توالى العصور ، فهذا يستحق بحثاً على حدة . على أن محاكاة لابرويير صعبة كما قال هو ، محذراً منها بعض من حاكوه من معاصريه ، ذلك أنه إنما يستملى قلبه ومزاجه وحدة شعوره .

ولقد لقي لابرويير نوعاً من الإنصاف لدى جمهوره وبعض المخلصين لإنسانيتهم وفكرهم من كتاب عصره ، قبلور إمكانيات متفرقة ، وغذاها مخلصاً بيدور نمت وترعرعت في القرن اللاحق ، فأثرت في الثورة الفرنسية التي كان له فضل في التمهيد لها دون أدنى ريب . وقد أدى بذلك رسالته الإنسانية والفنية على خير ما استطاعه إنسان عاش في مثل ملبساته .



السيرة النبوية لابن هشام

بمستلم
الأستاذ محمد علي النجار

عضو مجمع اللغة العربية

يعاتبه على أن ترك مجلس الفقه إلى مجلس الأخبار ، يرى أنه لاخير فيها ، وقال لأبي يوسف يتكلم به : من كان صاحب راية جالوت ؟ فقال أبو يوسف : إنك إمام ، وإن لم تمسك عن هذا سألتك على رعوس الملائ : أما كان أولاً ؟ أوقعه بدر أم أوقعه أحد ؟ فلنك لا تدرى أيتهما كان قبل الآخر . فأمسك عنه وأقره على ما رأى واختار .

ولم يُعن أحد من الصحابة بجمع أخبار السيرة ، إذ كانوا مشغولين بالجهاد والفتوح ، وإنما التفت إلى هذا فريق من التابعين . فكانوا يسألون من شاهد الغزوات من الصحابة ، ومن صاحب الأحداث التي وقعت للمسلمين في عهد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم ، ويجمعون ما استفاض واشهر من الأخبار حتى أصبح لا يحتاج إلى سند خاص ، ولا نقل عن أفراد معينين . وتفرق السيرة والأخبار في هذا الحديث عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه . فالحديث الصحيح يجب أن يكون متصل السند لا يسقط فيه أحد من رجاله . ويرد في السيرة المراسيل وغيرها ، فقد يروى فيها عن الحسن البصري التابعي أخبار عن أحوال البعثة أو حياة الرسول لم يذكرها .

سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم يراد بها تعرف حياته الأولى من ولادته إلى مبعثه ، ثم حياته بعد ذلك حين بعث للناس بالدين الحق ، وأمر أن يدعو الناس إليه ، وما لقي في سبيل الدعوة من معارضة ، وما جرى بينه وبين المعارضين من مقاولات وحروب ، ومن استجاب له حتى ظهر الإسلام وكمل الدين .

والحروب التي جرت بينه وبين مخالفيه هي المعروفة بالغزوات والسرايا . وقد يغلب اسم المغازي على ذلك كله .

وقد كانت المغازي والسير من العلوم الجليلة ، فيها يعرف تواريخ أحداث المسلمين في عهدهم الأول ويوقف على أحوالهم ، وفيها جلاء البيئة التي نشأ فيها الإسلام وترعرع حتى استوى ، وبيان لأسباب نزول كثير من آيات القرآن ، ومن ثم يعرض كتاب السير لتفسير ما نزل من القرآن فيما يمس ما يعرضون له .

ومما يدل على وجوب العناية بهذا العلم أن^(١) أبا يوسف صاحب أبي حنيفة - رضي الله عنهما - كان قد مضى ليستمع المغازي من ابن إسحاق أو غيره ، وأُخذ به مجلس أبي حنيفة أياماً . فلما علم الإمام بذلك أخذ

(١) انظر ابن خلكان في ترجمة أبي يوسف .

ومن هؤلاء الذين جمعوا أخبار السيرة محمد بن شهاب الزهري الذي كانت وفاته سنة ١٢٤ هـ فقد دوّن سيرة تروى عنه . وينقل عنها السهيلي في الروض^(١) الأنف .

وجاء محمد بن إسحاق بن يسار . فاهتم بجمع المغازي والسير أيتها اهتمام . وساعده قوة حفظه . وتفرغه لهذا الشأن ورغبته في فن الأخبار والتاريخ حتى اشتهر بالإمامة في هذا الفن . ويقول الزهري^(٢) : من أراد المغازي فعليه بابن اسحاق . وذكر عن الشافعي - رضي الله عنه - أنه قال : من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحاق . وقد كتب السيرة . وكانت وفاته سنة ١٥١ هـ .

وجاء ابن هشام فهذب سيرة ابن اسحاق فعرفت به : سيرة ابن هشام ، ولا يكاد يعرف سيرة ابن اسحاق . وسأقسم الكلام في هذا البحث قسمين - الأول في ترجمة ابن هشام . والثاني في سيرة ابن هشام : ثم أتبعهما نماذج من السيرة إن شاء الله .

١ - ابن هشام

هو عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري . والمعافر : قبيل من اليمن كبير . فهو قحطاني . ويقول بعضهم فيه : الذهل - وذهل : قبيلة من ربيعة ترجع إلى ذهل بن شيبان . فهو على هذا عدناني . وبعضهم^(٣) يجعله سدوسياً . وسدوس هو ابن شيبان . فهو أيضاً عدناني . وشهرته بالحميرية تنفي أنه ذهلي أو سدوسي . والظاهر أنه حميري من أنفسهم لا مولى لهم .

ونشأ في البصرة وتلقى العلم فيها . والظاهر أنه ولد بالبصرة . ولم يذكر تاريخ ولادته ، ولا ما يعين على

تعرفه . وبرع في الأدب والعربية ، حتى وُصف بالنعوى . وأخذ عن نحوى البصرة وأدبائها . وهو في السيرة يروى عن يونس بن حبيب (١٨٢ هـ) . وأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٨ هـ) ، وأبي محرز خلف الأحمر (مات في حدود سنة ١٨٠ هـ) ، وأبي زيد الأنصاري (٢١٥ هـ) . ولا نراه يروى عن الأصمعي ، وكأن ذلك لأن الأصمعي كان في بغداد متمتعاً بنعم الخليفة . وهو يروى عن هؤلاء في الأخبار واللغة والشعر . وروى^(١) حديثاً في صلاة الخوف عن عبد الوارث بن سعيد التتوري .

وقد رحل إلى مصر بعد أن اكتمل علمه في البصرة ، واستقر بها . ونشر فيها علمه ، حتى صار عالم مصر في الغريب والشعر . وحين ورد الشافعي مصر كان ابن هشام بها . وقيل^(٢) له : لو أتيت الشافعي . فأبى أن يأتيه . ثم قيل له فأتاه ، فذاكره أنساب الرجال . فقال له الشافعي بعد أن تذاكرا طويلاً : دع عنك أنساب الرجال فلنأخذها من عندنا . فذهب عنك . فذهب في أنساب النساء . فلمأ أخذنا في ذلك بقي ابن هشام مهزوماً . وكان ابن هشام يقول بعد ذلك ما ظننت أن الله خلق مثل هذا ! ومن الثابت أن الشافعي - رضي الله عنه - ورد مصر في سنة ١٩٩ هـ ، وكانت وفاته فيها سنة ٢٠٤ هـ . فيكون ابن هشام في مصر في أثناء هذه المدة ، فأما متى ورد ابن هشام مصر فلم نقف على خبر فيه .

وكان ميله إلى الأخبار شديداً . ومن هذا كان اشتغاله بالمغازي والسير .

ومن آثاره كتاب التيجان في ملوك حمير . وهو يرويه بسنده عن وهب بن منبه . وفيه رواية عن محمد بن السائب الكلبي ، كما في ص ١٣٢ . وقد طبع

(١) السيرة ٣ - ٢١٥ .

(٢) الوافي بالوفيات للصفدي ج ٦ المجلد الأول (مخطوط في دار الكتب) .

(١) ج ١ ص ١١٨ .

(٢) الروض ١ - ٥ .

(٣) انظر تهذيب التهذيب في ترجمة زياد بن عبد الله البكائي .

في الهند في بلدة حيدر آباد الدكن في سنة ١٣٤٧ هـ .
ويذكر من تأليفه شرح أخبار الغريب في السيرة .
ويذكر بعض العصرين من تأليفه القصائد الحميرية .
وأنها طبعت . ولم أقف على هذا الكتاب ولا رأيت
أحداً من القدماء ذكره له . ويوجد من المطبوعات
القصيدة الحميرية لنشوان بن سعيد الحميري
(٥٧٣ هـ) . وأغلب الظن أن هذا الكاتب ظن هذه
القصيدة لابن هشام ، لمكان نسيبه : الحميري .

وقد يسأل سائل : هل كان ابن هشام يعرف
الحميرية وخط المسند . نرى السهيلي في الروض
الأنف يتقل عن ابن هشام في غير السيرة تفسير معديكرب
فيقول ابن هشام : المعدي هو الوجه والكرب هو
الفلاح .. فمعديكرب : وجه الفلاح . ولا ريب أن
هذا في لغة حمير . فهل علمه ابن هشام بقراءة خط
المسند مع غيره من لغة حمير . أو هو شئ رواه عن
غيره ممن يعلم هذا .

وكانت وفاته في مصر سنة ٢١٣ هـ فيما ذكر^(١)
السهيلي ، وفي البداية والنهاية لابن كثير ١٠ - ٢٦٧ :
« قال السهيلي : وفيها (أي في سنة ٢١٣ هـ) توفي
عبد الملك بن هشام راوي السيرة عن ابن إسحاق .
حكاه ابن خلّكان عنه . والصحيح أنه توفي سنة
ثمان عشرة وثمانين . كما نص عليه أبو سعيد بن يونس
في تاريخ مصر » .

ب - سيرة ابن هشام

هذه السيرة أصلها - كما ذكرت قبل - سيرة
ابن إسحاق . وهذه السيرة الأم - كما يبدو من فرعها
سيرة ابن هشام - سيرة جلييلة . فيها طائفة من أخبار
العرب قبل الإسلام ، ويسط للحالة بعد الإسلام في
حياة الرسول عليه الصلاة والسلام . وهي سجل لما

جرى في هذا العهد من المعاهدات ، ولما جرى في
المغازي . فيذكر في الغزوة من شهداها من الجانبين
وما حدث لهم في تفاصيل دقيقة ، كأنما كان هناك
كتاب حريون بدونون كل شئ . وفيها ثروة أدبية
عما يورد من الأشعار في الغزوات وغيرها . وابن إسحاق
يكثّر من رواية الأشعار في كل موطن ، حتى أورد
فيها كثيراً من الشعر المنحول والمصنوع ، وحتى قال
فيه ابن سلام في طبقات الشعراء ص ٩ : « وكان ممن
أفسد الشعر وهجته ، وحمل كل غشاة منه محمد بن
إسحاق بن يسار ... فقبل الناس عنه الأشعار ، وكان
يعتذر منها ويقول : لا علم لي بالشعر ، وأوتى به
فأحمله . ولم يكن ذلك له عذراً » . وقد نبّه ابن
هشام على ما ينكر من الشعر الوارد في سيرة ابن
إسحاق وعلى الخلط فيه ، كما سيأتي .

ومما يذكر في الكلام على الشعر في السيرة أنه
ذكر فيها ما قيل فيه إن الرسول - صلى الله عليه وسلم -
نهي عنه . ففي شرح الخشني لسيرة ابن هشام ١٩٨/١
أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في شعر الجاهلية
إلا قصيدة^(٢) أمية بن أبي الصلت في أهل بدر التي
أولها :

ألا بكيت على الكرا

م بني الكرام أولى المادح

وقصيدة الأعشى التي فيها :

عهدي بها في الحى قد درعت

هيفاء مثل المهرة الضامر

لما في الأولى من رثاء الكفار والتنقيص لأصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم ، ولما في الثانية من مدح عامر
ابن الطفيل ، وهجاء علقمة بن علاثة . وقد مات
عامر كافراً ، ومات علقمة مسلماً . والظاهر أن هذا

(١) انظر السيرة ٣١/٢ (طبعة الحلبي) .

(٢) الروض ١ - ٥

النهي لم يبلغ ابن إسحاق ولا ابن هشام . ويقول بعضهم : إن هذا النهي كان في أول الإسلام في أيام المعارك بين الفريقين ، فلما دجا الإسلام وظهر سلطانه فلا بأس بإنشادهما . على أن ابن هشام حذف اليتين من قصيدة أمية اللذين نال فيهما من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . وقد عُرف من رواية سيرة ابن إسحاق راويان ثقتان . الأول يونس بن بكير (١٩٩ هـ) وهي رواية كاملة لم يحذف منها شيء . ويتقل عنها أشياء لم تأت في سيرة ابن هشام ، وانظر الروض ٤٦/١ ، ١٠٧ ، ١٢٧ . والآخر زياد بن عبد الله البكائي . وقد وصف بأنه أثبت الناس في سيرة ابن إسحاق . ويقال في ذلك - كما في تهذيب التهذيب - : إنه باع داره ، وخرج يدور مع ابن إسحاق حتى سمع منه الكتاب ، وكانت وفاته سنة ١٨٣ هـ .

وزياد هذا هو الذي أخذ عنه ابن هشام سيرة ابن إسحاق ، فإن ابن هشام لم يدرك ابن إسحاق .

روى ابن هشام سيرة ابن إسحاق فأعجبه ، ولكنه رأى فيها أشياء أنكرها فأزعم تهذيبها ونشرها على الناس في صورة جديدة . وقد وضح منهج عمله فيها في قوله : « وأنا - إن شاء الله - مبتدئ هذا الكتاب بذكر إسماعيل بن إبراهيم ، ومن ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولده ، وأولادهم لأصلابهم ، الأول فالأول من إسماعيل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما يعرض من حديثهم ، وتارك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل ، على هذه الجهة ، للاختصار إلى حديث سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتارك بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب مما ليس لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيه ذكر ، ولا نزل فيه من القرآن شيء ، وليس شيئاً لشيء من هذا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً

عليه ، لما ذكرت من الاختصار ، وأشعاراً ذكرها لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها ، وأشياء بعضها يشنع الحديث به ، وبعض يسوء بعض الناس ذكره ، وبعض لم يُقر لنا البكائي بروايته ، ومستقص - إن شاء الله - ما سوى ذلك منه بمبلغ الرواية له والعلم به . وقد ترك ابن هشام أن يذكر أنه قد يزيد على ما رواه ابن إسحاق ما يراه تكملة له .

وسأذكر بعض أوجه عمل ابن هشام في سيرة ابن إسحاق .

١ - فهو قد يزيد على ابن إسحاق ما يراه متصلاً ببحثه .

فقى ١ - ٧٣ يورد ابن هشام قصة ملك الحضر ، ورواها عن خلاد بن قرّة عن جنادة أو عن بعض علماء أهل الكوفة بالنسب . وفي ١ - ٩٦ يذكر أن النضر هو قريش أو فهر هو قريش . وفي ١ - ١٩٥ يذكر حديث حرب الفجار ، يرويه عن أبي عبيدة . وفي ١ - ٣٦٦ يروي شيئاً عن البكائي عن مسعر بن كدام لا عن ابن إسحاق . وفي ١ - ٣٠٥ يذكر قصة داحس والغبراء يرواها عن أبي عبيدة . وفي ٤ - ٢٨٢ يقول ابن هشام : « وما لم يذكره ابن إسحاق من بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسراياه بعث عمرو بن أمية الضمري . وسرية زيد بن حارثة » ولكن في الروض ٢ - ٣٦٣ أن في بعض نسخ ابن إسحاق خبر سرية عمرو بن أمية .

٢ - وهو يفسر ما يرد في الشعر وغيره مما يورده ابن إسحاق أو يورده هو من الغريب . وقد سبق أن له « شرح ما وقع في أشعار السيرة من الغريب » وكان هذا الكتاب الذي لم يصلنا كان أوفى مما في السيرة وأجزل بياناً .

فقى ١ - ١٤٨ جاء في الشعر الذي رواه ابن إسحاق :

يُبَكِّنْ شَخْصاً طَوِيلَ الْبَاعِ ذَا قَجَرٍ

آبَى الْخَضِيمَةِ قَرَّاجَ الْجَلِيلَاتِ

فيقول ابن هشام : « الْقَجَرُ : العطاء . قال أبو خيرا ش الهذلي :

عَجَفَ أَضْيَافِي جَمِيلِ بْنِ مَعْمَرٍ

بَذَى قَجَرَ تَأْوَى إِلَيْهِ . الْأَرَامِلِ

وقوله : « عَجَفَ » كَذَا فِي أَصُولِ السِّيرَةِ . وَفِي

دِيَوَانِ الْهَذَلِيِّينَ ٢ - ١٤٨ : « فَجَّعَ »

وَفِي ١ - ٢٦٩ وَرَدَ فِي حَدِيثِ إِسْلَامِ أَبِي بَكْرٍ -

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : « إِلَّا مَا كَانَ مِنْ أَبِي بَكْرٍ أَبِي قَحَاقَةٍ :

مَا عَايَاكَ عَنْهُ حِينَ ذَكَرْتَهُ لَهُ وَمَا تَرَدَّدَ فِيهِ » فَقَالَ

ابْنُ هِشَامٍ : « قَوْلُهُ : عَايَاكَ : تَلَبَّثَ . قَالَ رُوَيْبَةُ بْنُ

الْعَجَّاجِ :

وَانصَاعَ وَثَّابَ بِهَا وَمَا عَايَاكَ

وَفِي ١ - ٢٣٣ ذَكَرَ ابْنُ إِسْحَاقَ - فِيمَا رَوَاهُ

عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ : « فَلَمَّا سَمِعَهَا أَخَذَتْنِي

الْعُرْوَاءُ » فَقَالَ ابْنُ هِشَامٍ : « وَالْعُرْوَاءُ : الرِّعْدَةُ

مِنْ الْبَرْدِ وَالْإِنْتِفَاضِ . فَإِنْ كَانَ مَعَ ذَلِكَ عَرَقٌ

فَهِىَ الرُّحْضَاءُ »

وَفِي ٢ - ١٨٣ : « الْقُومُ : الْخِنِطَةُ . قَالَ أُمَيَّةُ

بْنُ أَبِي الصَّلْتِ الثَّقَفِيُّ :

فَوْقَ شَيْزَى مِثْلَ الْجَوَابِيِّ عَلَيْهَا

قَطَعَ كَالْوَذِيلِ فِي نَيْفِي قُومٍ

.... الْوَذِيلُ : قَطْعُ الْفَضَّةِ ، وَالشَّيْزَى : شَجَرٌ

تَتَّخِذُ مِنْهُ الْقَضَاعُ وَالْجَفَانُ ، وَأَرَادَ هُنَا الْقَضَاعَ فِيهَا

الطَّعَامُ ، وَجَعَلَهَا لَسَعَتَهَا كَالْجَوَابِيِّ أَيْ الْحَيَاضِ ، وَأَرَادَ

بِالْقَطْعِ قَطْعَ السَّنَامِ جَعَلَهَا بَيَضَاءً كَالْفَضَّةِ .

وَفِي ٣ - ١٢٠ : « قَالَ ابْنُ هِشَامٍ : الْحَسَنُ :

الِاسْتِثْنَاءُ . يُقَالُ : حَسَنْتُ الشَّيْءَ أَيْ اسْتَأْصَلْتُهُ

بِالسَّيْفِ وَغَيْرِهِ . قَالَ جَرِيرٌ :

تَحْسَتُهُمُ السُّيُوفُ كَمَا تَسَامِي

حَرِيقَ النَّارِ فِي الْأَجَمِ الْحَصِيدِ

وَهَذَا الْبَيْتُ فِي قَصِيدَةٍ لَهُ : وَقَالَ رُوَيْبَةُ بْنُ الْعَجَّاجِ :

إِذَا شَكُونَا سَنَةً حَسُوسًا

تَأْكُلُ بَعْدَ الْأَخْضَرِ الْيَبَسَا

« وَهَذَانِ الْبَيْتَانِ فِي أَرْجُوزَةٍ لَهُ » .

٣ - وَقَدْ يَرِدُ عَلَى ابْنِ إِسْحَاقَ مَا يَرَاهُ خَطَأً .

وَمِنْ ذَلِكَ مَا جَاءَ فِي ١ - ٦٤ ، فَفِيهِ : « قَالَ

ابْنُ إِسْحَاقَ : ثُمَّ أَسْلَمَ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ بْنُ شَرْحَبِيلٍ .. »

فَقَالَ ابْنُ هِشَامٍ : « زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ بْنُ شَرْحَبِيلٍ »

وَقَالَ فِي الرُّوضِ ١ - ١٦٤ : « وَقَالَ أَصْحَابُ

النَّسَبِ كَمَا قَالَ ابْنُ هِشَامٍ » .

وَفِي ٢ - ٣٦٩ ذَكَرَ ابْنُ إِسْحَاقَ فِيمَنْ قُتِلَ

يَبْدُلُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ السَّائِبَ بْنَ أَبِي السَّائِبِ . فَقَالَ

ابْنُ هِشَامٍ : « السَّائِبُ ابْنُ أَبِي السَّائِبِ شَرِيكَ رَسُولِ اللَّهِ

- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الَّذِي جَاءَ فِيهِ الْحَدِيثُ عَنْ

رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : نَعَمْ الشَّرِيكَ السَّائِبُ !

لَا يَشَارِي وَلَا يَمَارِي . وَكَانَ أَسْلَمَ فَحَسَنَ إِسْلَامَهُ ،

فِيمَا بَلَّغْنَا » .

وَفِي ٢ - ٧٢ وَرَدَ فِي سِيَاقِهِ نَسَبُ فِي كَلَامِ

ابْنِ إِسْحَاقَ : « عَمْرُو بْنُ غَنَمٍ بَيْنَ سَوَادٍ » فَقَالَ

ابْنُ هِشَامٍ : « عَمْرُو بْنُ سَوَادٍ . وَلَيْسَ لِسَوَادِ ابْنِ يُقَالُ

لَهُ : غَنَمٌ » .

وَفِي ٢ - ١٦٩ يَذْكُرُ ابْنُ إِسْحَاقَ مِنَ الْمُنَافِقِينَ

ثُعْلَبَةَ بْنَ حَاطِبٍ وَمُعْتَبَ بْنَ قُشَيْرٍ فَيَقُولُ ابْنُ هِشَامٍ :

« مُعْتَبُ بْنُ قُشَيْرٍ وَثُعْلَبَةُ وَالحَارِثُ ابْنَا حَاطِبٍ - وَهُمَا

مِنْ بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ - مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ ، وَلَيْسُوا مِنَ

الْمُنَافِقِينَ ، فِيمَا ذَكَرْتُ لِي مَنْ أَتَى بِهِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ . وَقَدْ

نَسَبَ ابْنُ إِسْحَاقَ ثُعْلَبَةَ وَالحَارِثَ فِي بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ

فِي أَسْمَاءِ أَهْلِ بَدْرٍ » .

٤- وقد يذكر ابن إسحاق وجها في نطق الكلمة فيقره ابن هشام ويذكر وجها آخر فيها .

ففي ١- ٦ ورد في كلام ابن إسحاق هاجر أم إسماعيل عليه السلام ، فقال ابن هشام : « تقول العرب : هاجر وأجر ، فيبدلون الألف من الهاء ، كما قالوا : هراق الماء وأراق الماء ولا يخفى أن الأمر في هراق الماء وأراق عكس ما في هاجر وأجر إذ الابدال في المثال هو إبدال الهاء من الألف ، وإنما أراد التمثيل في مطلق الابدال .

وفي ١- ٨٨ ورد في تعداد أصنام العرب ذو الخلصة يفتح الخاء واللام ، فقال ابن هشام : « ويقال : ذو الخلصة » بضم الخاء واللام .
٥- « وقد يند في كلام ابن إسحاق عبارة لاتصح فينبه ابن هشام عليها .

ففي ١- ١٦٩ ورد في كلام ابن إسحاق : « والتمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم الرضعا » فقال ابن هشام : « المراضع . وفي كتاب الله تبارك وتعالى في قصة موسى عليه الصلاة والسلام : (وحرمتنا عليه المراضع) » يريد أن الذي يلتمس للرضيع المراضع جمع مريض أو مرضعة ، ولا يلتمس للرضيع الرضعا أمثاله . وقد حاول السهيلي في الروض ١- ١٠٨ أن يصحح كلام ابن إسحاق ، كأن يكون الكلام على تقدير مضاف ، أي ذوات الرضعا ، أو المراد بالرضعا أولاد المراضع . وهذا كله تكلف .

وفي ٢- ٣٢٨ في تفسير قوله تعالى في سورة الأنفال : (إذ يريكمهم الله في منامك قليلاً) ولو أراكمهم كثيراً لفشلتم ولتتنازعتم في الأمر) يقول ابن إسحاق : « فكان ما أراه الله من ذلك نعمة من نعمته عليهم . شجعهم بها على علوهم ، وكف بها ما تخوف^(١) عليهم من ضعفهم لعلمه بما

فيهم » ويقول ابن هشام : « تخوف » بدلة من كلمة ذكرها ابن إسحاق ولم أذكرها . ويقول أبوذر الخثني في شرح السيرة : « يقال : الكلمة تخوف^(١) » بفتح التاء والخاء والواو . وقيل : كانت تخوفت . وأصلح ذلك ابن هشام لشناعة اللفظ في حق الله عز وجل^(٢) « أي أن ابن هشام تجنب أن يسند الخوف إلى الله سبحانه ، فحول الفعل إلى المجهول ليكون غير الله سبحانه .

٦- وقد يتعقب ابن إسحاق في رواية الشعر ، ويسند ذلك إلى العلماء بالشعر والرواية . وقد تقدم ذكر بعضهم ، كأبي عبيدة وخلف الأحمر وأبي زيد الأنصاري .
ففي ١- ٢٤ أورد ابن إسحاق شعرا لثبغ فيه :
حنقاً على سبطين حلاً يثرباً

أولى لهم بعقاب يوم مفسد
فقال ابن هشام : « الشعر الذي فيه هذا البيت مصنوع ، فذلك الذي منهنا من إثباته » . ومن العجيب أن ابن هشام نفسه يثبت في كتابه التيجان^(٣) « هذا الشعر الذي أنكره علي ابن إسحاق وأوله :
ما بال عينك لاتنام كأنها
كحلت مآقها بسم الأسود

وفي ١- ٦٧ يورد ابن إسحاق قصيدة في مدح سيف بن ذي يزن لأبي الصلت الثقفي ويقول ابن هشام « وتروى لأمية بن أبي الصلت » . ويورد ابن إسحاق في آخر القصيدة البيت :
تلك المكارم لا قعبان من لبن

شيياً بماء فعادا بعد أبوالا
فيقول ابن هشام : « هذا ما صح له مما روى ابن إسحاق منها ، إلا آخرها بيتاً : قوله :
تلك المكارم لا قعبان من لبن

(١) أي بالبناء المعلوم .

(٢) انظر شرح في ذر ١- ١٧١ .

(٣) ص ١١٢ .

(١) أي بالبناء المجهول .

فإنه للناطقة الجعدي .

وفي ١ - ١٧٨ يروي ابن إسحاق عن محمد بن سعيد بن المسيب أن عبدالمطلب لما حضرته الوفاة جمع بناته الست وقال لهن : أبكين عليّ حتى أسمع ما تلقن قبل أن أموت . فأخذت كل واحدة تراثه بقصيدة . ويقول ابن هشام بعد إيراد القصائد كما ذكرها ابن إسحاق : « ولم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرف هذا الشعر ، إلا أنه لما رواه عن محمد بن سعيد بن المسيب كتبناه » وانظر قوله : كتبناه فهو يوحى بالشك الكثير ، فإنما منه الكتابة له لا الإقرار بصحته .

وفي ٣ - ٣٤ ذكر ابن إسحاق شعرا لامية بن أبي الصلت ، يرثي فيه زمعة بن الأسود وقتلي بن أسد في غزوة بدر . وفيه :

تلك بنو أسد إخوة الجوّ
زاء لا خانة ولا خدعة

وفيه :

أمسى بنو عمتهم إذا حضر البأ
س أكبادهم - وجعه

والبيتان غير مترنين في العروض . ويقول ابن هشام : « هذه الرواية لهذا الشعر مختلطة ليست بصحيحة البناء . ولكن أنشدني أبو محرز خلف الأحمر وغيره ... » وفيما أنشده بدل البيت الأول :

فعلى مثل هلكهم خوت الجوّ
زاء لا خانة ولا خدعة

وأنشد بدل البيت الثاني :

فبنو عمتهم إذا حضر البأ
س عليهم أكبادهم - وجعه

وفي ٢ - ٢٤٢ يروي ابن إسحاق شعراً لأبي بكر رضي الله عنه في غزوة عبدة بن الحارث أوله :

أمن طيف سلمي بالبطاح الدماث

أرقت وأمر في العشرة حادث

ويقول ابن هشام : « وأكثر أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة لأبي بكر رضي الله عنه » . ويقول السهيلي في الروض ٢ - ٥٦ : « ويشهد لصحة [قول] من أنكر أن تكون له ماروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عائشة قالت : كذب من أخبركم أن أبا بكر قال بيت شعر في الإسلام . رواه محمد البخاري » وفي ٣ - ١٧٤ ينسب ابن إسحاق أبياتاً لعلي رضي الله عنه في يوم أحد . ويقول ابن هشام : « قالها رجل من المسلمين يوم أحد غير عليّ » ، فيما ذكر لي بعض أهل العلم بالشعر .

وفي ٣ - ٢٠٦ ينسب ابن إسحاق إلى عليّ أيضاً أبياتاً يذكر فيها إجماع بني النضير : وقتل كعب ابن الأشرف ، فقال ابن هشام : « قالها رجل من المسلمين غير علي بن أبي طالب » ، فيما ذكر لي بعض أهل العلم بالشعر . ويؤيد ما يراه ابن هشام ما جاء في القاموس في (ودق) : « ومنه قول علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه :

تلكم قريش تمنّاني لقتلي

فلا وربك مابترؤا ولا ظفروا

فإن هلكتُ فمهن ذمتي لهم

بذات ودّقين لا يعفو لها أثر

قال المازني : لم يصح أنه تكلم بشيء من الشعر غير هذين البيتين . وصوبه الزنجشري رحمه الله تعالى »

وفي ٣ - ٢٢٢ يورد ابن إسحاق قصيدة لأبي سفيان ابن الحارث ، فيقول ابن هشام عقب إيراد ما شاء منها : « بقيت منها أبيات تركناها لقبح اختلاف قوافيها »

٧ - وقد يترك بعض ما يورده ابن إسحاق من الشعر لأن فيه فحشا وإقذاعاً

ففي ٣ - ١٩ ذكر عن ابن إسحاق قصيدة لحسان ابن ثابت ، ثم قال : « وتركنا من قصيدة حسان ثلاثة أبيات من آخرها لأنه أُلْدِعَ فيها » . وهذه منقبة محمد لابن هشام : أن يترك المُجَر من الكلام . غير أننا نراه قد يذكر ما فيه فحش وإقذاع . فقد أنشد في ٤ - ٨٦ بيتين لحسان يهجو فيهما ككدة بن الحنبل :

رأيت سواداً من بعيد فراغني
أبو حنبل ينزو على أم حنبل

كان الذي ينزو به فوق بطنها
ذراع قلوص من نتاج ابن عزهل
وقد سقط هذان البيتان في بعض نسخ السيرة ،
وكان ذلك من ناسخ استشعرهما .

منهج سيرة ابن هشام ومباحثها

يبتدىء ابن هشام بذكر شيء من كلام ابن إسحاق ، ويصدره بعبارة « قال ابن إسحاق » ويعقب عليه بما يراه من زيادة أو نقد بقوله : « قال ابن هشام » ويسير هكذا في الكتاب ، حتى يمكن الباحث أن ينتزع من سيرته سيرة ابن إسحاق لولا ما حذف منها وأسقط .

وقد ابتدأت السيرة بسرد نسب الرسول عليه الصلاة والسلام ، واستتبع ذلك ذكر جملة صالحة من أنساب العرب وأخبارهم في الجاهلية ، وعاداتهم وأصنامهم . وذكر تجديد حفر زمزم على يد عبد المطلب ، وولادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ونشأته ، ومبعثه ، ومن استجاب لدعوته ، وما لقيه في سبيلها من عنت وإرهاق ، وما لاقى المؤمنون من أذى ، وهجرة بعضهم إلى الحبشة فراراً بدينهم ، وعرض الرسول عليه الصلاة والسلام نفسه على القبائل يدعوهم إلى الإسلام ، حتى استجاب له فريق من الأوس والخزرج في يثرب (المدينة) فهاجر إليها

صلى الله عليه وسلم مع المؤمنين من أهل مكة ، وصارت المدينة دار عزٍّ ومتبواً قرار للمسلمين . وفي المدينة كانت بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين اليهود الذين كانوا فيها مفاوضات ومقاولات ومعاهدات تقضوها ولم يتموا عليها ، فكانت دائرة الغدر عليهم ، وانتهى الأمر بإجلائهم عن المدينة ، والانتصار عليهم في خيبر ، وإذلالهم .

وفي المدينة تبتدىء الغزوات والسرايا التي عزَّ بها المسلمون ، وذلك الشرك بفتح مكة في السنة الثامنة للهجرة . وبهذا الفتح المبين يدخل العرب في دين الله أفواجا ، ويوفدون الوفود إلى المدينة معلنين إسلامهم ، وطالبن من يفقههم في دينهم . وذلك في السنة التاسعة ، وتسمى لهذا سنة الوفود . ويرسل الرسول عليه الصلاة والسلام رسله إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام . وينتهي الكتاب بذكر أزواجه عليه الصلاة والسلام وتمريضه وانتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وذكر ما جرى في مقيفة بني ساعدة من الخلاف الذي انتهى بخلافة أبي بكر رضي الله عنه . وهذا إجمال شديد لما في السيرة من مباحث .

ما كتب على السيرة واتصل تأليفه بسببها

شرح السيرة أبو القاسم عبد الرحمن السبيلي الأندلسي ، المتوفى سنة ٥٨١ هـ . ويسمى هذا الشرح الروض الأنف . وقد طبع في مطبعة الجالية بمصر في سنة ١٣٣٢ هـ (١٩١٤ م) في جزأين .

وشرح غريبها ، وتكلم على بعض المشكل منها أندلسي آخر ، هو أبو ذر الحُشَني مصعب بن محمد . وهو من جيان في الأندلس . والحُشَني نسبة إلى حُشَين بن النمر : قبيلة في قضاة . نص على ذلك في القاموس . وكانت وفاته سنة ٦١٤ هـ . وطبع هذا الكتاب في مصر في مطبعة هندية سنة ١٣٢٩ هـ .

٧ - طبعة المكتبة التجارية في مطبعة حجازي بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد . تقع في أربعة مجلدات .

ج - نماذج

١ - أمر عمرو بن عامر في خروجه من اليمن ، وقصة سد مأرب^(١)

وكان^(٢) سبب خروج عمرو بن عامر من اليمن - فيما حدثني أبو زيد الأنصاري - أنه رأى جرّداً^(٣) يحفر في سدّ مأرب ، الذي كان يحبس عليهم الماء فيصرفونه حيث شاءوا من أرضهم ، فعلم أنه لا بقاء للسدّ على ذلك . فاعتزم على النقلة من اليمن ، فكاد^(٤) قومه . فأمر أصغر ولده إذا أغلظ له ولطمه أن يقوم إليه فيلطمه . ففعل ابنه ما أمره به . فقال عمرو : لا أقيم ببلد لطم وجهي فيه أصغر ولدي . وعرض أمواله . فقال أشراف من أشراف اليمن : اغتصموا غصبة عمرو ، فاشتروا منه أمواله ، وانتقل في ولده وولد ولده . وقالت الأزْد : لا تتخلف عن عمرو ابن عامر ، فباعوا أموالهم وخرسوا معه . فساروا حتى نزلوا بلاد عكّ مجتازين يرتادون البلدان ، فحاربهم عكّ . فكانت حربهم سيحالا^(٥) ... ثم ارتحلوا عنهم ، ففترقوا في البلدان . فنزل آل جفّنه بن عمرو بن عامر الشام . ونزلت الأوس والخزرج يشرب^(٦)

(١) بتحقيق الهزرة وتخفيفها ، وهو موضع في اليمن . وكان السد بين ثلاثة جبال ، سدّت الجهة المفتوحة ، وتوزل الجبال ، فتملؤه ، فإذا احتاجوا إلى الماء فتصروا من السد بقدر حاجتهم . وفي معجم البلدان أن هذه القصة مع عمران بن عامر . إذ كان عمرو قد توفي قبل ذلك .

(٢) السيرة ١ - ١٣

(٣) هو الفأر .

(٤) أي مكرهم واحتال عليهم لمنفعته .

(٥) أي يغلب هؤلاء مرة هؤلاء مرة لا يستقر النصر لأحد الفريقين .

(٦) هي المدينة المنورة .

ونظم السيرة - كما في كشف الظنون - أبو نصر الحضرمي المتوفى سنة ٦٦٣ هـ ، وكذا عبدالعزيز ابن أحمد المعروف بسعد الدين الديري المتوفى في حدود سنة ٦٩٧ هـ . وأبو إسحاق الأنصاري التلمساني ، على قافية اللام . وفتح الدين محمد بن إبراهيم المعروف بابن الشهيد المتوفى سنة ٧٩٣ هـ في بضعة عشر ألف بيت ، وسمّاه ، فتح القريب في سيرة الحبيب .

واختصر السيرة البرهان إبراهيم بن محمد بن المرحل . وزاد عليها أموراً . ورتبها على ثمانية عشر مجلداً وسمّاه الذخيرة في مختصر السيرة . فرغ منه سنة ٦١١ هـ . ذكر هذا كله في كشف الظنون . وهو يدلّ على جلالة السيرة وخطوطها واشتغال الناس بها . وهي أهل لذلك . غير أن هذه المنظومات والمختصر لم تقف عليها . والظاهر أنها ذهبت مع ما ذهب من نفائس الكتب العربية .

نسخ السيرة

نسخ السيرة المخطوطة كثيرة ولا داعي لذكرها هنا . وقد طبعت طبعات متعددة هي :

- ١ - طبعة بولاق سنة ١٢٩٥ هـ في جزأين .
- ٢ - طبعة غوطا في أوروبا سنة ١٨٦٠ م في ثلاثة مجلدات .
- ٣ - طبعة المطبعة الخيرية في مصر في ثلاثة مجلدات سنة ١٣٢٩ هـ
- ٤ - طبعة ليبزج في سنة ١٩٠٠ م في ثلاثة مجلدات .

- ٥ - طبعت بهامش زاد المعاد سنة ١٣٣٣ هـ .
- ٦ - طبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٥٥ هـ (١٩٣٦ م) بتحقيق الأساتذة : مصطفى السقا ، وإبراهيم الإبياري . وعبد الحفيظ شلبي في أربعة مجلدات . وهذه الطبعة هي التي نحيل عليها في هذا البحث .

ونزلت خُزَاعَةُ مَرَا^(١) . ونزلت أزد السَّرَاةِ السَّرَاةِ^(٢) .
ونزلت أزد عُحْمَانِ عُحْمَانِ . ثم أرسل الله تبارك وتعالى
على السدِّ السيل فهدمه . ففيه أنزل الله تبارك وتعالى
على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم : (لقد كان
لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من
رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور
فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم)^(٣) . والعرم :
السد ، واحدته عَرْمَةٌ ، فيما حدثني أبو عبيدة .

٢ - قول عتبة بن ربيعة في أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال^(٤) ابن اسحاق : وحدثني يزيد بن زياد عن
محمد بن كعب القرظي قال : حدثت أن عتبة بن
ربيعه - وكان سيداً - قال يوماً وهو جالس في نادي
قريش ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في
المسجد وحده : يا معشر قريش ألا أقوم إلى محمد
فأكلتم وأعرض عليه أموراً لعله يقبل بعضها فنعطيه
أبها شاء ، ويكف عنا . وذلك حين أسلم حمزة
ورأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيدون
ويكثرون . فقالوا : بلى يا أبا الوليد ، قم إليه فكلتمه .
فقام إليه عتبة حتى جلس إلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال يا بن أخي إنك منا حيث قد علمت من
السَّطَةِ^(٥) في العشيرة والمكان في النسب . وإنك قد
أتيت قومك بأمر عظيم ، فرقت به جماعتهم ، وسفَّهت
به أحلامهم ، وعيت به آلهتهم ودينهم ، وكفَّرت
به من مضى آباؤهم . فاسمع مني أعرض عليك أموراً
تنظر فيها لعلك تقبل منها بعضها . قال فقال له
رسول الله صلى الله عليه وسلم : قل يا أبا الوليد أسمع

(١) هو المعروف بحر الظهران . وهو على مرحلة من مكة .

(٢) جبال بين تهامة ، ونجد .

(٣) الآيات ١٥ ، ١٦ ، سورة سبأ .

(٤) السيرة ١/٣١٣ .

(٥) أي الشرف والمكانة .

قال : يا بن أخي : إن كنت إنما تريد بما جئت به من
هذا الأمر مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون
أكثرنا مالا . وإن كنت تريد به شرفاً سودناك
علينا حتى لا نقطع أمراً دونك . وإن كنت تريد به
ملكاً ملكناك علينا . وإن كان هذا الذي يأتبك
رقيقاً^(١) تراه لا تستطيع ردة عن نفسك طلبنا لك
الطب ، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه فإنه ربما
غلب التابع^(٢) على الرجل حتى يداوى منه ، أو كما
قال له . حتى إذا فرغ عتبة ورسول الله صلى الله عليه
وسلم يستمع منه قال : أقد فرغت يا أبا الوليد ؟ قال
نعم . قال فاسمع مني . قال : أفعل . فقال :
(بسم الله الرحمن الرحيم حم تنزيل من الرحمن
الرحيم كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم
يعقلون بشيراً ونذيراً فأعرض أكثرهم فهم
لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا
إليه) ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها
يقروها عليه . فلما سمعها منه عتبة أنصت لها
وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليها يسمع منه . ثم
انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السجدة منها
فسجد ثم قال : قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت فأنت
وذاك . فقام عتبة إلى أصحابه فقال بعضهم لبعض : نخلف
بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به .
فلما جلس إليهم قالوا : ما وراك يا أبا الوليد ؟ قال :
ورائي أني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط .
والله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة . يا معشر
قريش أطيعوني واجعلوها بي ، وخلُّوا بين هذا
الرجل وبين ما هو فيه فاعزُّلوه فوالله ليكونن لقوله
الذي سمعت منه نبأ عظيم . فإن تصبه العرب فقد
كفيتموه بغيركم . وإن يظهر على العرب فلنكنه
ملككم ، وعزّه عزكم وكنتم أسعد الناس به .

(١) هو ما يراه الإنسان من الجن .

(٢) هو ما يتبع الإنسان من الجن .

قالوا سحرك والله يا أبا الوليد بلسانه . قال : هذا رأي فيه ، فاصنعوا ما بئدلكم .

٣ — ذكر سنة تسع وتسميتها سنة الوفود ، ونزول سورة الفتح

قال ^(١) ابن إسحاق : لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وفرغ من تبؤك وأسلمت ثقيف وبايعت ، ضربت إليه وفود العرب من كل وجه . قال ابن هشام : حدثني أبو عبيدة أن ذلك في سنة تسع ، وأنها كانت تسمى سنة الوفود . قال ابن إسحاق : وإنما كانت العرب تتربص بالإسلام أمر هذا الحى

(١) السيرة ٤/٢٠٥ .

من قريش وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وذلك أن قريشاً كانوا لإمام الناس وهاديهم ، وأهل البيت الحرام ، وصريح ولد اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام ، وقادة العرب ، لا ينكرون ذلك . وكانت قريش هى التى نصبت لحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافه . فلما افتتحت مكة ودانت له قريش ، ودوخوا الإسلام وعرفت العرب أنه لا طاقة لهم بحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عداوته ، فدخلوا في دين الله — كما قال عز وجل — أفواجاً ، يضربون إليه من كل وجه . يقول الله تعالى لئنبيه صلى الله عليه وسلم : (إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً) .



الإمستاع والموانسة لأبي حيان التوحيدي

بمستلم
الدكتور زكي نجيب محمود

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

حلني فاني عاطل ؛ قد أذلني السفر من بلد إلى بلد ،
وخذلني الوقوف على باب باب ، ونكرني العارف في ،
وتباعد عني القريب مني » .

ولعل أبا الوفاء المهندس قد استجاب إلى استغاثته
أبي حيان فأغاثه ، بأن قدمه إلى الوزير أبي عبد الله
العارض ، فجعله الوزير من سماره ، وسامره أبو حيان
ثمانى وثلاثين ليلة^(١) ؛ وبعدئذ طلب أبو الوفاء من
أبي حيان أن يتسجل كل ما دار بينه وبين الوزير ،
وهكذا فعل أبو حيان ، فكان من ذلك هذا الكتاب
الذي نقدمه .

(١) في نشرة الكتاب التي أصدرها المرحومان الأستاذان أحمد
أمين وأحمد الزين ، ذكرت أربعون ليلة ، وفي المقدمة التي كتبها
الأستاذ أحمد أمين ورد أن الليالي عددها سبع وثلاثون ، لكنني عدتها
فوجدتها ثمانى وثلاثين ، ذلك أن اللياليتين العاشرة والحادية عشرة قد
أدجتا في ليلة واحدة ، ثم جاء العدد الترتيبي بعد ذلك يقول « الليلة
الثالثة عشرة » ولم تذكر الليلة الثانية عشرة ، وقد بلغ العدد الختامي
في النشرة السابقة الذكر « أربعين ليلة » ، فإذا طرحنا الليلة الحادية
عشرة المدججة في العاشرة ، والليالة الثانية عشرة المتروكة ، كان العدد
ثمانى وثلاثين . هذا من حيث عدد الليالي بحسب تقسيم الكتاب ، أما من
حيث عددها من حيث الحادثة ، فقد كانت - على حساب - تسعاً
وثلاثين .

كان أبو حيان التوحيدي بائساً في حياته وبعد
مماته ، أما في حياته فقد عاش فقيراً ، وأما بعد موته فلم
يجد من المؤرخين من يترجم له ترجمة وافية ، وذلك
برغم اتساع آفاقه وعمق أغواره ، حتى ليعد الفيلسوف
الأديب المعبر عن ثقافة النصف الثاني من القرن الرابع
المعجى ؛ فاسمع هذه الرسالة الحزينة التي يحتم بها الجزء
الثالث من كتاب الإمتاع والموانسة ، موجهاً إليها إلى
صديقه أبي الوفاء المهندس الذي كان له فضل تقريبه من
الوزير أبي عبد الله العارض وهو الوزير الذي قبلت في
حضرة أحاديث السمر الثقاتي التي جمعت في كتاب
الإمتاع والموانسة - اسمع هذه الرسالة الحزينة التي يحتم
بها أبو حيان كتابه هذا ، فهو يقول : « خلصني أيها
الرجل من التكفف ، أنقذني من لبس الفقر ، أطلقني
من قيد الضر ، اشترني بالاحسان ، اعتبدني بالشكر . .
اكفني مؤونة الغذاء والعشاء ؛ إلى متى الكسيرة اليابسة
والبقيلة الزاوية ، والقميمص المرقع . . ؟ إلى متى التأدم
بالخبز والزيتون ؟ . . . اجبرني فاني مكسور ، اسقني
فاني صد ، أغثنني فاني ملهوف ، شهرني فاني غفل ،

وقد حقق الأستاذ أحمد أمين في مقدمته لهذا الكتاب شخصية هذا الوزير وانتهى إلى أنه هو الوزير أبو عبدالله الحسين بن أمجد بن سعدان ، وزير صمصام الدولة البويهى ، وقد استوزره صمصام الدولة سنة ٣٧٣ لما تقلد الأمور بعد وفاة أبيه عضد الدولة . وظل ابن سعدان في الوزارة إلى سنة ٣٧٥ ، وقد كان له إبان وزارته ندوة يجمع فيها العلماء والأدباء ، منهم ابن زرعه الفيلسوف النصراني ، ومسكويه . وأبو الوفاء المهندس (الذى قرب أبا حيان من مجلس الوزير) .

وأما أبو الوفاء المهندس ، الذى من أجله كتب كتاب الإمتاع والمؤانسة ، فقد قال عنه ابن خلكان « إنه أحد الأئمة المشاهير في علم الهندسة . وله فيه استخراجات غريبة لم يسبق بها . . . وكانت ولادته سنة ٣٢٨ بمدينة بوزجان وقدم العراق سنة ٣٤٨ ، وتوفى سنة ٣٧٦ » وعلى هذا التاريخ يعلق الأستاذ أحمد أمين بقوله إن ابن خلكان قد ذكر أنه نقل تاريخ لوفاة هذا من شيخه ابن الأثير . ولكن الذى في ابن الأثير أنه عد وفاته في حوادث سنة ٣٨٧ فاما أن ابن خلكان أخطأ في النقل أو أن الناسخ أخطأ في الكتابة .

وإنه ليقال إن أبا حيان قد ألف نحو عشرين كتاباً . لكن لم يبق منها إلا عدد قليل ، منها كتاب « الهوامل والشوامل » (نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر) و « الصداقة والصديق » و « البصائر والذخائر » (نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر) و « المقاييسات » و « الاشارات الهية » (نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى) — وكتاب « الإمتاع والمؤانسة » الذى نقدمه بهذا المقال ، وقد ألفه لابن سعدان — كما لنا — سنة ٣٧٤ ، والظاهر أن أسبقها تأليفاً هو الهوامل والشوامل (راجع مقدمة أحمد أمين للهوامل والشوامل

— ص : ٥) وتبعه الإمتاع والمؤانسة ، ثم الصداقة والصديق . وأما الذخائر والبصائر فقد ذكر في مقدمته أنه بدأ به سنة ٣٧٥ وآتمه بعد خمسة عشر عاماً . ثم جاء كتاب المقاييسات . لأنه ذكر الهوامل والشوامل في المقاييسات . وقد ألف الصداقة والصديق للوزير ابن سعدان إبان وزارته — ووزارته من ٣٧٣ إلى ٣٧٥

— — —

يلو السمر في كتاب الإمتاع والمؤانسة على ليال . لكل ليلة موضوع رئيسي يحدده الوزير بسؤال يلقيه . لكن سرعان ما يستطرد ويتشعب فيتناول أموراً كثيرة متنوعة . وغالباً ما يختتم « بملحة وداع » — ونظماً يلى موجز سريع لأهم ما دار من أحاديث خلال الليالى الثمان والثلاثين .

— ففى الليلة الأولى جرى السمر حول متعة الحديث . وخصائص الحديث الجيد . وخلاصة الرأى هنا أن الحديث الجيد هو الذى يجرى على أحكام العقل ويشتمل على فكاهة ، ويكون ذا جدوة وطرافة ؛ وإن الإنسان ليسأم من كل شىء إلا من الحديث الطلى . ففى الحادثة تلقيح للعقول ، وترويح للقلب ، وتسريح للهم ، وتنقيح للأدب ، وأما الموضوعات العرضية التى تناولها الكلام فى الليلة الأولى : فتحديدات لغوية تفرق بين معنى كلمة « عتيق » ومعنى كلمة « قديم » وذلك بمناسبة المقارنة بين الحديث الذى يكون فيه جديد والحديث الذى يذكر القديم ؛ « التعجب كله منوط بالحدث . وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم » . وكذلك تناول أبو حيان بالتحديد معانى هذه الكلمات : حادث ، ومحدث . وحديث ، وأخيراً ختمت الليلة بملحة الوداع ، وهى نكتة عن بناء بنى جداراً لرجل ، وبينما هما مختلفان على الأجر ، سقط الجدار . فقال

الرجل للبناء : هذا عملك الحسن ؟ فقال البناء وهل أردت أن يبقى الجدار قائماً ألف سنة ؟ فأجاب الرجل : لا ، ولكن كان يبقى إلى أن تستوفى أجرتك .

— ويدور حديث الليلة الثانية حول شخصيات بارزة عندئذ في العلم والأدب ، يصفهم أبو حيان لوزير ويقول رأيهم فيهم ؟ ففهم أبو سليمان المنطقي الذي يقول عنه : « أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً ، وأفقرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدور ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز » .

ومنهم ابن زرعه ، فهو « حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة » ومنهم ابن الخمار ، وابن السمع ، والقومسي ، ومسكويه الذي يصفه بقوله : « فقير بين أغنياء ، وعبي بين أئنياء ، لأنه شاذ » . ومنهم عيسى بن علي ، ونظيف ، ويحيى بن عدي ، ويقول عنه : « إنه مشوه الترجمة ردئ العبارة ، ولكنه كان متأنياً في تخريج المختلفة » . — أي في تخريج المسائل المختلفة .

فطلب منه الوزير أن يحدثه عن آراء هؤلاء العلماء في « النفس » فأخذ أبو حيان يفصل القول في ذلك ، وملخص ما قاله أنهم متفقون على أن النفس جوهر خالد ، وكان من أدق ما قاله كذلك في العلم بمسائل الحكمة أنه وسط بين اليقين الكامل وبين اليأس من المعرفة ، وكذلك قال في علم الطب إنه وسط بين الصواب والخطأ ، وفي الحياة أنها وسط بين السلامة والعطب ، وكذلك فرق أبو حيان بين العلم والتعليم ،

« فالعلم صورة المعلوم في نفس العالم ، وأنفس العلماء عالمة بالفعل ، وأنفس المتعلمين عالمة بالقوة ، والتعليم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل ، والتعليم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل » — وختمت الليلة بأربعة أبيات في الغزل .

— وفي الليلة الثالثة يدور الحديث عن بعض رجال السوء ، فبهرام « رجل مجوسى معجب ذميم ، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حفاظ » وابن كخيا « رجل نصراني أرعن خسيس ، ما جاء يوماً بخير قط لا في رأى ولا في عمل ولا في توسط » وهكذا .

— وتدور الليلة الرابعة كلها تقريباً على الحديث عن ابن عباد ، يسأل الوزير أبا حيان رأيه في ابن عباد وما يقال في ذمه أحياناً ، فيقول أبو حيان « إن الرجل كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان .. » ويمضى في تحليل شخصيته تحليلاً مسهباً ، ويقول عنه إنه يمدح نفسه بشعر ثم يعطيه لمن يلقيه كأنما هو شعر قيل فيه من سواه ، فهو محب للثناء للدرجة الإسراف ، وهو مزيج من عقل وحمق ، ويأخذ أبو حيان في مقارنته بابن العميد ، ويصف ابن عباد بمرض النفس : « فللنفس أمراض كأمراض البدن » ، وهكذا أعطانا أبو حيان صورة مفصلة عن جوانب ابن عباد : فضائله وعيوبه ، ومما ورد في هذه الليلة كذلك ذكر لأعلام العلماء والأدباء وما يمتاز فيه كل منهم ، فالخليل في العروض ، وأبو عمرو بن العلاء في اللغة ، وأبو يوسف في القضاء ، والاسكافي في الموازنة ، وابن بونجخت في الآراء والديانات ، وابن مجاهد في التراءات ، وابن جرير في التفسير ، وأرسطوطاليس في المنطق ، والكندي في الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) ، وابن سيرين في العبارة ، وأبو العينية في البديهة ، وابن

أبي خالد في الخط ، والجاحظ في الحيوان . . الخ .

ومن أصدق ما جاء في حديث هذه الليلة : قول أبي حيان بضرورة التثقيف لمن يتصدى للكتابة الأدبية مع التواضع في تقديره لنفسه . قال : « ليس شيء أنفع للنشئ من سوء الظن بنفسه . والرجوع إلى غيره . وإن كان دونه في الدرجة » وليس في الدنيا محسوب (أى ليس فيها أحد) إلا وهو محتاج إلى تثقيف ، والمستعين أحزم من المستبد . . » ومن لطيف ما قاله في التفرقة بين كتاب يكتب وحديث يقال . أن الكاتب لا يشفع له خطؤه أن يكون قد أسرع في الكتابة ، فليس يعلم القارئ أسرع في كتابة ما كتبت أم أبطأت « وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت وأحسن أم أسأت » .

— وفي الليلة الخامسة عود إلى الحديث عن ابن عباد ، ثم الحديث عن أبي اسحق الصبائي ، أما ابن عباد فقد نجح رغم عيوبه لأن أحداً لا يقول له أخطأت ، فن كان مجدوداً جعل الناس خطاه صواباً ، وأما أبو اسحق الصبائي « فانه أحب الناس للطريقة المستقيمة . . » وإنما ينقم عليه قلة نصيبه من النحو » .

— وأما الليلة السادسة فحديثها عن خصائص الأمم : فالفرس تقتدى ولا تبتكر ، والروم لا يحسنون إلا البناء والهندسة ، والصين أصحاب صنعة لا فكر لها ولا روية ، والترك سباع للهراش ، والمهند أصحاب وهم وشعبذة ، وأما العرب فقد علمتهم العزلة التفكير ، وساعدتهم بيئتهم على دقة الملاحظة ، وهم ذوو قيم خلقية عليا .

ومن رأى أبي حيان أن الفضائل موزعة بين الأمم ، وإذا وصفت أمة بفضيلة أو برذيلة فلا يكون ذلك إلا على

سبيل التعميم في القول ، ولذلك إذا أريدت مقارنة بين أمة وأمة وجب أن يفاضل بين الكامل في كل منهما أو بين الناقص في كل منهما ؛ وإن نعصب الإنسان لقومه ليجعل من العسير عليه أن يقول أى الأمم أفضل من سواء ، فلكل أمة عصر تعلق فيه ثم يجىء عصر آخر فتعلو أمة أخرى . وهكذا ، وليس من الانصاف أن نقارن أمة إبان صعودها بأخرى إبان هبوطها .

على أن أبا حيان يعود فيخص العرب بالثناء . ويتناول بحديثه اللغة العربية فيقول إنه استعرض غيرها من اللغات فلم يجد في أى منها « نصوع العريية » . أعنى الفرج التى في كلماتها ، والفضاء الذى تجده بين حروفها ، والمسافة التى بين مخارجها . . . الخ » . ويتصدى أبو حيان لما قاله الجيهاني في ذم العرب : ليتولى الدفاع عنهم أمجد دفاع وأبلغه .

— وفي الليلة السابعة مقارنة بديعة بين علم الحساب والبلاغة أيهما أنفع — أو قل بين العلوم الرياضية وفنون الأدب — فقد كان هناك من فضل الأولى على الثانية ، لأن الأولى جد والثانية هزل ، والأولى مستندة إلى مبدأ موصولة بغاية وحاضرة الجدوى ، أما الثانية فزخرفة وحيلة ، والأولى شبيهة بالماء والثانية شبيهة بالسراب ، ولئن اكتفت الدولة بكتاب واحد ، فلا يكفيها مائة محاسب .

ويرد أبو حيان بقوله إنه لا غنى للحساب نفسه عن الانشاء ؛ وإن البلاغة مستندة إلى عقل ، لأن بها تقام الحجة ، فهى تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر خلال ألفاظ ، وأخيراً تستقر في خط ؛ وأما أن الدولة يكفيها منشئ واحد فليس حجة على شيء ، لأننا نحتاج إلى خياطين أكثر مما نحتاج إلى أطباء ، ولا يدل ذلك على

أن صناعة الطب دون صناعة الخياطة ؛ وليس صحيحاً
أن الكلام الملحمون يؤدي المعنى ، لأن المعنى يتغير دائماً
بتغير الإعراب .

— أما الليلة الثامنة فقد رويت فيها مناقشة فلسفية
دقيقة عميقة كانت قد دارت بين أبي سعيد السيرافي
وأبي بشر متى بن يونس القناني في حضرة الوزير ابن
الفرات عن المنطق اليوناني والنحو العربي (وهي مناقشة
وردت أيضاً في كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي)
وخلاصة الرواية أن الوزير ابن الفرات كان قد سأل
عجاسيه ذات يوم إن كان بينهم من يستطيع أن يتصدى
لمناظرة أبي بشر متى في المنطق ، فانه يقول أن لا سبيل
إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير
من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا
بالمنطق ؛ فاستجاب أبو سعيد السيرافي لدعوة الوزير
ثم واجهه متى فقال : حدثني عن المنطق ما تعنى به ؟
فقال متى : أعنى به أنه آلة من آلات الكلام يعرف
بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من
صالحه ، كالميزان ، فاني أعرف به الرجحان من
التقصان ؛ فقال أبو سعيد رداً على ذلك إن صحيح
الكلام من سقيمه يعرف بالاعراب المعروف إذا كنا
نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل
إذا كنا نبحث بالعقل ؛ وكأنما أبو سعيد يريد بذلك أن
يقول إن صورية المنطق وحدها لا تغني ، إذ لا بد من
معرفة محقائق المواد المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور ؛
والتشبيه بالميزان ناقص ، لأن من الأشياء ما لا يوزن ؛
وإذا كان المنطق الأرسطي ملزماً لمن يتكلم اللغة اليونانية
فليس هو ملزم لمن يتكلم العربية .

فرد متى قائلاً إن المنطق يعنى بالمعقولات ،
والناس في المعقولات سواء ، فأربعة وأربعة تساوي

ثمانية عند اليونان وعند العرب وعند غيرهما من الأمم
على السواء ؛ فيعود أبو سعيد إلى الكلام قائلاً : إن
التشبيه بأربعة وأربعة وأنها تساوي ثمانية عند كل الأمم
هو تشبيه لا يؤدي ، لأن حقائق الرياضة بينة ، على
خلاف المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ؛ على
أننا إذا كنا نعني بالمعقولات تلك المعاني التي يوصل إليها
باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف ، فقد لزم
الحاجة إلى معرفة اللغة ؛ فكيف ندرس منطق اليونان
دون لغتهم ، فضلاً عن أننا نتعلم المنطق اليوناني عن
اللغة السريانية ، والمعاني أنما يصيبها التحول عند الترجمة
من لغة إلى لغة ؟ وهنا يقول أبو بشر متى إن الترجمة
عن اليونانية تكفيها في هذا الصدد ؛ ويعود أبو سعيد
إلى الرد قائلاً : افرض أن الترجمة تكفيها في ذلك ،
فهل اختصاص اليونان دون سواهم بالعقل ؟ أليس العلم
مقسماً بين الأمم ؟ أليس اليونان كغيرهم من الناس
يصيبون ويخطئون ، ومع ذلك فليس واضع المنطق
أمة بأسرها ، بل هو رجل واحد ؛ هذا إلى أن منطق
لم يغير من العالم شيئاً ، لأن الأمر مرهون بالفطرة ،
وحال الناس من حيث الفطرة هي بعد ظهور المنطق
كما كانت قبل ظهوره ؛ إننا نعلم أن عقول الناس
متفاوتة فكيف ترغم أن في وسع المنطق أن يسوي
بينها جميعاً ؟

ويسأل أبو سعيد مناظره فيقول : هل في وسع
المنطق الأرسطي أن يدلنا على معاني حروف الواو في اللغة
العربية ؟ فقال له متى : هذا نحو وليس هو من شأن
المنطق ؛ فأجابه أبو سعيد بأن المنطق هو نحو والنحو
هو منطق ؛ فإذا كانت المعاني مشاعاً بين الأمم ، فلا
تكون يونانية ولا هندية ، وإنما يكون الاختلاف في
اللغة التي يعبر بها كل قوم عن تلك المعاني ، إذن قداسة

اللغة لا مندوحة عنها ؛ ويضرب أبو سعيد مثلاً بالحرف في اللغة العربية : الواو والباء وحرف « في » فلكل منها أحكام تقضى بها قواعد اللغة العربية ؛ وليست هي نتاجاً للعقل اليوناني ؛ مما يبين أنه لا بد للمنطقي من دراسة اللغة التي بها يكون التفكير ؛ فالتحوي بمس المعاني ولا يقتصر أمره على اللفظ .

إنه بغير مادة الفكرة لا يوصل إلى حل لأي مشكلة ، فالمنطق في صورته المجردة لا يرفع خلافاً بين متناظرين ولا يؤدي بصاحبه إلى معتقدات بعينها ؛ وخلاصة القول عند أبي سعيد السيرافي أن دراسة المنطق دون دراسة اللغة العربية لا تجدي نفعاً .

وبعد الفراغ من هذه المناقشة الفلسفية ينتقل الحديث في تلك الليلة الثامنة إلى وصف لشخصية أبي سعيد السيرافي وإلى آخرين غيره كآبي علي النحوي ، وعلى ابن عيسى وطائفة من الشعراء ، ثم يتناول الحديث مسكويه ، وابن نباتة وغيرهما ، فكأنما هي سجل حافل لحركة علمية ثقافية واسعة المدى .

- وفي الليلة التاسعة أوصاف دقيقة لصنوف الحيوان وما تتميز به ، وكيف أن صفات الحيوان موجود مثلها في الإنسان ، إذ في الإنسان وحده تتجمع صفات الحيوانات كلها ، فهو إذن مختلف عنها لا بالنوع ولكن بكثرة ما فيه من صفات ؛ تجمعت فيه وتفرقت في الحيوان ؛ فالسبع والفأرة صفة الكمون ، وللدب صفة الثبات ، وللخنزير صفة الخنز ، وهكذا ؛ وانظر مثلاً إلى الصفات التي لا بد من توافرها في القائد تجدها كلها بما يتصف به الحيوان أيضاً : « ينبغي للقائد العظيم أن يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان : بقاء الديك » وتجنن الدجاجة ، ونجدة الأسد ، وحملة

الخنزير ، وروغان الثعلب ، وصبر الكلب ، وحراسة الكركي ، وحذر الغراب ، وغارة الذئب ، وسمن « بعروا » - وهي دابة بخراصان تسمن على التعب والشقاء » .

نعم إن من أهم ما يفرق بين الحيوان والإنسان أن الأول يعمل مدفوعاً بالهام على حين أن الثاني يعمل بعد اختيار إرادى منه ؛ لكن للإنسان من الهام الحيوان نصيباً ، كما أن للحيوان من اختيار الإنسان نصيباً .

وذكر أبو حيان أن للإنسان أنفساً ثلاثاً : النفس الناطقة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ، وأن لكل نفس منها أخلاقها ، فمن خصال النفس الناطقة أن تبحث عن حقيقة الإنسان والكون والله ، وكذلك من وظائفها أن تضبط نوازع النفسين الآخرين ؛ وبعد ذلك أخذ أبو حيان يتناول الفضائل وأضدادها واحدة واحدة ليحدد مقوماتها وعناصرها ؛ فما الحسن وما القبيح ؟ ما الصواب وما الخطأ ؟ ما الخير وما الشر ؟ ما العدل وما الجور ؟ ما الشجاعة وما الجبن . الخ .

ويتم أبو حيان القول في الأخلاق بأن يصنف الناس من حيث أخلاقهم بحسب أمزجتهم ؛ فإذا غلبت الحرارة على الإنسان كان شجاعاً بذلاً ملتبهاً سريع الحركة والغضب قليل الحقد زكى الخاطر حسن الإدراك .

ولإذا غلبت عليه البرودة كان بليداً غليظ الطباع ثقيل الروح .

ولإذا غلبت عليه الرطوبة كان لين الجانب سمح النفس سهل التقبل كثير النسيان .

ولإذا غلبت عليه اليبوسة كان صابراً ثابت الرأي صعب القبول .

ومما هو جدير بالذكر عن هذه الليلة أن أبا حيان يذكر فيها أنه قد أضاف من عنده عند الكتابة ما لم يرد في غضون الحديث ، وذلك استكمالاً للموضوع .

— وفي اللتين العاشرة والحادية عشرة قرئ بحث عن خصائص الحيوان ، منها ما هو فسيولوجي ومنها ما هو متصل بالطباع .

— وفي الليلة الثالثة عشرة^(١) قرئ بحث فلسفي عن النفس ، فهي تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن ، ولذلك فهي لا تقصد بفساد البدن ؛ هي جوهر لا مادي ، وغير قابل للمقاييس الكمية ؛ ينتقل الحديث إلى الحركة ، فهي إما من داخل ؛ وعندئذ تكون إما حركة داخلية متواصلة وإما حركة داخلية تمكّن أحياناً ، أو من خارج ؛ وعندئذ تكون إما حركة بالدفع من خلف أو بالجر من أمام ؛ وحركة الجسم الإنساني إنما تكون بفعل نفسي ؛ وإذن فالنفس حية ، وهي جوهر قابل لأن تطرأ عليه الأضداد دون أن يتغير هو في جوهريته ؛ وقوام النفس بذاتها لا يكونها حالة في بدن ؛ ومن الفوارق بين الجسم والنفس أن الجسم لا يقبل صورة إلا إذا زالت عنه الصورة التي كانت حالة فيه ، لأن الضدين لا يجتمعان فيه ، أما النفس فتقبل الصور الأضداد دفعة واحدة .

— أما الليلة الرابعة عشرة فتبدأ بمعنى السكينة وأنواعها ، فهناك سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية ورابعة إلهية . أما الطبيعية فهي اعتدال المزاج في العناصر الطبيعية ، وأما النفسية فهي ما نسميه بالروية

(١) قد رتب خطأ في نشرة الأستاذين أحمد أمين وأحمد الزين بحيث جعلت الليلة الثالثة عشرة ، ثم تابع الخطأ في الممد الرئيسي بعد ذلك إلى نهاية الكتاب بأجزائه الثلاثة — وحقيقتها أنها الليلة الثانية عشرة ، لكننا نؤثر الإبقاء هنا على الترتيب الموجود في الكتاب لهولة المراجعة .

حين تأتي مماثلة لحكم البدنية ، والسكينة العقلية هي في التثام الخواطر والأفكار ، وأما السكينة الإلهية فلا عبارة عنها على التحديد ، لأنها كالحلم في الانتباه ، وكالاشارة في الحلم ، وليست حلماء ولا انتباهاً في الحقيقة ؛ أي أنها سكينة روحانية .

وبعد ذلك ينتقل الحديث إلى ما تشترك فيه الأمم وما تختلف فيه من صفات وخصائص ، فكلها مشتركة في الفطرة الواحدة ، وتأتي بعد ذلك أوجه الاختلاف ، فاليونان يميزهم الفكر ، والهند يميزهم الوهم (أي الخيال) والعرب ميزتهم الفصاحة ، والفرس السياسة ، والترک الشجاعة .

— وفي الليلة الخامسة عشرة حديث فلسفي عن «الممكن» و «الواجب» حكى فيه التوحيدى عن ابن يعيش الرقى رأيه فيهما ، فقال : «الممكن شبيه بالرويا لا بدن له يستقل به ، ولا طبيعة بتحيز فيها .. وكما أن الرويا ظل من ظلال اليقظة ، والظل ينقص ويزيد إذا قيس إلى الشخص ، كذلك الممكن ظل من ظلال الواجب ، فطوراً يزيد تشابهاً للواجب ، وطوراً ينقص تشابهاً للممتنع ، وطوراً يتساوى بالوسط » «الواجب» (ويقصد به في المصطلح الفلسفي ما هو ضرورى الوجود) لا عرض له ، لأنه حاد واحد ، وله نصيب من الوحدة بدليل أنه لا تغير له ولا حيلولة لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالحدثان ولا بالطبيعة ولا بالوهم ولا بالعقل .. الخ . ثم ينتقل الحديث بعد ذلك إلى نقطة فلسفية أخرى ، هي التفرقة بين العقل والحس . فالأول ثابت والثاني متغير ، ومما قاله في ذلك أن العقل يوصف بشهادة الحس ، وكذلك الحس يوصف بشهادة العقل ، «إلا أن شهادة الحس للعقل شهادة العبد للمولى ، وشهادة العقل للحس

البسيطة الشريفة من جهة الصور الرقيقة « بالقياس إلى
الحواس التي تتعلق بالفاسدات البائتات المتغيرات ؛
وبعد ذلك انتقل الحديث إلى مسائل لغوية .

— وفي الليلة السادسة عشرة حديث عن الجبر
والقدر ، تعليقاً على كتاب العامري المعنون « إنقاذ
البشر من الجبر والقدر » .
وبهذه الليلة انتهى الجزء الأول من كتاب الامتاع
والموائسة .

— وبدأ الجزء الثاني باليلة السابعة عشرة ، وفيها
بحث لغوي عن الكلمات التي على وزن فعال (بكسر
التاء) وتفعال (بفتح التاء) .

ثم ينتقل الحديث فيها عن إخوان الصفا ، ويقال
إن هذا هو النص الوحيد الذي كشف لنا عن أفراد هذه
الجماعة التي ألقت « رسائل إخوان الصفا » المشهورة في
تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ثم نقله القفطي ، وعن
القفطي نقله كل من كتبوا عن إخوان الصفا ، وعن
هذه الجماعة الفلسفية يقول التوحيدي هنا : « وكانت
هذه العصبة قد تآلفت بالعشرة ، وتضافت بالصدافة ،
 واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا
بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز
برضوان الله والمصير إلى جنته ، وذلك أنهم قالوا :
الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات
ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة . . . وزعموا
أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد
حصل الكمال ، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء
الفلسفة ، علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرستا وسموها
رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وكنتموا
أسماءهم . . . » .

في تلك الرسائل ، ومنها ما يدحض قولهم في أن الشريعة
من الفلسفة ، لأن الشريعة وحى إلهي ، نسلم بها ولا
نعلمها ، وهي لا تخضع للمقادير ، ولا تشبه العلم
الطبيعي ولا علم الهندسة ، ولا تحتاج إلى المنطق ، وعند
الاختلاف على شيء في العقيدة لا تلجأ إلى العلم « فأين
الدين من الفلسفة ؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحى النازل
من الشيء المأخوذ بالرأى الزائل ، والعقل وحده
لا يكفي ولا بد معه من وحى ينزل على نبي ، والنبي
فوق الفيلسوف .

ثم يورد أبو حيان رد المقدسي على هذا كله ،
« فالشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء » .
ثم رد الحريري على المقدسي في مقارنة الشريعة
بالفلسفة ، ويورد كذلك رأى أبي سليمان المنطقي القائل
بأن الشريعة والفلسفة كليهما حق ، دون أن تكون
إحداهما مأخوذة من الأخرى ، وقد تجتمع الشريعة
والفلسفة في رجل واحد وقد تظهر كل منهما على حدة
وينتقل الحديث بعد ذلك إلى استطرادات في
الحكمة وفي خصائص الحيوان وغير ذلك .

— واليلة الثامنة عشرة حديثها مجون وهزل :
— والتاسعة عشرة فيها أقوال حكيم قرئت على
الوزير .

— والعشرون تشتمل على أحاديث نبوية .
— واليلة الحادية والعشرون تتناول موضوع
الغناء والموسيقى ، فلماذا تؤثر الموسيقى في العقل ؟ وفيها
حديث عن حاشي السمع والبصر .

— وأما الليلة الثانية والعشرون فقد دار الحديث
فيها حول موضوع فلسفي عويص ، هو موضوع
الجزئي والكلّي وادراكهما والعلاقة بينهما ، ومن أبرع

ما قاله أبو حيان في ذلك - نقلاً عن أبي الحسن العامري - « الكلى مفتقر إلى الجزئى ، لا لأن يصير بديعومته محفوظاً ، بل لأن يصير بتوسطه موجوداً ، والجزئى مفتقر إلى الكلى ، لا لأن يصير بتوسطه موجوداً ، بل لأن يصير بديعومته محفوظاً (أى أن الكلى بحاجة إلى الجزئى ليتجسد فيه وجوداً فعلياً ، والجزئى بحاجة إلى الكلى ليدوم) .

ومما قاله في الكلى والجزئى أيضاً أن « ما هو أكثر تركيباً فالخسى أقوى على إثباته ، وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته » .

وفي هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير ، وهى مشكلة معروفة في الفلسفة ، وذات علاقة بالكلى والجزئى ؛ وفيها أيضاً حديث عن أنواع الخطاب : خطاب العاقل للعاقل ، وخطاب العاقل للأحمق ، وحديث عن « العادة » ؛ وحديث عن الفقر ومعناه الصحيح ، فليس الفقر في قلة المال ، بل هو في كثرة الشهوات وإن كثر المال .

- وفي الليلة الثالثة والعشرين روايات عن النبي عليه السلام .

- وفي الرابعة والعشرين أحاديث عن الحيوان والنبات : أين تكون مواطنها وما طبائعها ؟ ثم حديث عن الروح والنفس .

- وأما حديث الليلة الخامسة والعشرين فمناظرة بارعة فيها موازنة بين النظم والنثر ؛ فبعد مقدمة طريفة عن كون الحديث في موضوع النظم والنثر كلاماً على كلام « والكلام على الكلام صعب . . . لأنه يلور على نفسه ، ويلتبس ببعضه ببعضه ، ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق ، وكذلك النثر والشعر » .

ثم رويت آراء تحبذ النثر وتفضله على الشعر : فالنثر أصل والنظم فرع ، والكتب المنزلة متشورة ، والوحدة أظهر في النثر منها في الشعر ، والنثر طبعى والشعر صناعى ، وترتيب الكلام في النثر لا يحتاج إلى تكلف ، والنثر من قبل العقل ، ونجوم السماء متشورة ، والأحاديث النبوية نثر .

وبعد ذلك رويت آراء في تفضيل الشعر ، فله صناعة تقتصر على القلة ، أما النثر ففي وسع الجميع ، والنظم صالح للغناء والحداء ، وشواهد النحو واللغة لا توجد إلا في الشعر ، والشعراء هم الذين ظفروا بجواهر الخلفاء .

وتحتم المحاورة برأى معتدل ، فلكل من الشعر والنثر فضائله ، ولكل منهما بلاغة .

- وفي الليلة السادسة والعشرين مجموعة من أمثلة .

- وتروى الليلة السابعة والعشرون مجموعة من قصص وتوارد تدل كلها على أثر المصادفات في مجرى الحياة ؛ ثم تحكى عن القال والطيرة .

- وفي الثامنة والعشرين ذكر طائفة من أصحاب الطرب .

- وفي التاسعة والعشرين وفي الثلاثين بحوث لغوية .

- وفي الحادية والثلاثين كلام في الحرب ، وكلام في العقل والجنون .

وبهذه الليلة ينتهى الجزء الثانى .

- ويبدأ الجزء الثالث بالحديث عن الطعام والطاعين ، فيلور الحديث في ذلك خلال ثلاث ليال : بقية الليلة الحادية والثلاثين ، ثم الليلة الثانية والثلاثين ، والثالثة والثلاثين .

— وفي الرابعة والثلاثين حديث عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؛ فلا بد للحاكم العاقل أن يفتح صدره لما يقوله الناس عنه ، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم هي كالعلاقة بين الوالد وولده . . الخ .

— وفي الخامسة والثلاثين حديث في الجبر والاختيار ، وفي الحب والشهوة ، وفي النفس والروح . — وتدور الليلة السادسة والثلاثون حول بحوث لغوية .

— والسابعة والثلاثون حول بعض الصفات الخلقية وتحديد عناصرها المكونة لها .

— وفي الثامنة والثلاثين ، والتاسعة والثلاثين ، والأربعين نواذر وأحاديث فيها فطنة ومعرفة خاطر . ويختم الكتاب برسالتين يوجههما أبو حيان التوحيدى إلى الوزير ، ثم يرجاء يوجهه إلى أبي الوفاء المهندس متوسلاً مستغنياً .

نصوص مختارة

١— في خصائص العرب

إن العرب أهل بلد قفر ، ووحشة من الأنس ، احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله ، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض ، فوسموا كل شيء باسمته ، ونسبوه إلى جنسه ، وعرفوا مصلحة ذلك في رطبه ويابسه ، وأوقاته وأزمته ، وما يصلح منه في الشاة والبعر ، ثم نظروا إلى الزمان واختلافه ، فجعلوه ربيعاً وصيفاً ، وقظياً وشتوياً ، ثم علموا أن شربهم من السماء ، فوضعوا لذلك الأنواء ، وعرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازل من السنة ، واحتاجوا إلى الانتشار في الأرض ، فجعلوا نجوم السماء

أدلة على أطراف الأرض وأقطارها ، فسلكوا بها البلاد ، وجعلوا بينهم شيئاً ينتهون به عن المنكر ، ويرغبهم في الجميل ، ويتجنبون به على الدناءة ، ويحضهم على المكارم ، حتى إن الرجل منهم وهو في فج من الأرض يصف المكارم فما يبقى من نعتها شيئاً ، ويسرف في ذم المساوي فلا يقصر ، ليس لهم كلام إلا وهم يحاضون به على اصطناع المعروف ثم حفظ الجار وبذل المال وابتناء المحامد ، كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله ، ويستخرجه بفطنته وفكرته ، فلا يتعلمون ولا يتأدبون ، بل نحائر (أى طبائع) مؤدبة ، وعقول عارفة ، فلذلك قالت لكم : إنهم أعقل الأمم ، لصحة الفطرة ، واعتدال البنية ، وصواب الفكر وذكاء الفهم . (ج ١ ، ص ٧٢) .

٢— صور لبعض رجال الفكر في عصره

(وردت في حديث الليلة الثانية)

... أما شيخنا أبو سليمان (المنطقي) فإنه أدقهم نظراً ، وأقمرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجراحة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز .

وأما ابن زرعة فهو حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى الغربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة ، ليس له في دقيقتها منفذ ، ولا له من لغزها مأخذ ، ولولا توزع فكره في التجارة ، ومحبته في الربح ، وحرصه على الجمع ، وشده على المع ، لكانت قريحته تستجيب

له ، وغائته تدبر عليه ، ولكنه مبدد مند ، وحب الدنيا يعمى ويصم .

وأما ابن الحمار فقصيح ، سبط الكلام ، مديد النفس ، طويل العنان ، مرضى النقل ، كثير التدقيق ، لكنه يخلط الدرة بالبعرة ، ويفسد السمين بالغث ، ويرقع الحديد بالثرث ، ويشين جميع ذلك بالزهو والصلف ، ويزيد في الرقم والسوم ، فما يجديه من الفضل يرتجعه بالنقص ، وما يعطيه باللفظ يسترده بالعنف ، وما يصفيه بالصواب ، يكدره بالاعجاب ، ومع هذا يصرع في كل شهر مرة أو مرتين .

وأما ابن السمح ، فلا ينزل بفنائهم ، ولا يسقى من إناثهم ، لأنه دونهم في الحفظ والنقل والنظر والجلد ، وهو بالمتبع أشبه ، وإلى طريقة الدعي أقرب ، والذي يحطه عن مراتبهم شيئان : أحدهما بلادة فهمه ، والآخر حرصه على كسبه . . .

وأما مسكويه فقير بين أغنياء ، وعبي بين أسياء ، لأنه شاذ ، وأنا أعطيته في هذه الأيام « صفو الشرح لا يساغوجي » وقاطيغورياس ، من تصنيف صديقنا بالري ، قال : من هو ؟ قلت : أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامري ، وصححه معي . . .

فقال (الوزير) : يا عجبا لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل ، ورأى من كان عنده ، وهذا

حظه ! قلت : قد كان هذا ، ولكنه كان مشغولا بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيمياء الرازي ، مملوك الهمة في طلبه والحرص على إصابته ، مفتونا بكتب أبي زكرياء ، وجابر بن حيان ، ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه في خزانة كتبه ، وهذا مع تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية ، والعمر قصير ، والساعات طائرة ، والحركات دائمة والقرص بروق تأتلق ، واطار في غرضها تجتمع وتفرق ، والنفوس على قوائها تذوب وتحترق ، ولقد قطن العامري خمس سنين جمعة ، ودرس وأملى وصنف وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ، ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سد ، ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعلقم ، ومضغ بقمه حنظل الندامة في نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كله ، وبعد ، فهو زكي حسن الشعر نقي اللفظ ، وإن بقى فعساه يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء ، وانفاق زمانه وكد يده وقلبه في خدمة السلطان ، واحتراقه في البخل بالدائق والقيراط والكسرة والخرقة ، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان ، وإيثار الشح بالفعل ، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل ، وهذا هو الشقاء المصوب على هامة من بلى به ، والبلاء المعصوب بتأصية من غلب عليه



سوق الأباطيل لشكري

الدكتور ^{بمقام} نظمى موقا
الأستاذ بكلية المعلمين

سيرة تحليلية

كان مولد «وليم ميكيس ثكرى» في بقعة من بلاد الشرق الساحرة : في كلكتا الحاضرة الهندية العريقة في الثامن عشر من يوليو سنة ١٨١١ ، حيث كان أبوه ونفر من أقربائه يحتلون المناصب العالية في الإدارة الإنجليزية . ووليم الابن الوحيد لوالده ريتشموند ثكرى .

وما أن بلغ الخامسة من عمره حتى أرسل إلى إنجلترا ليتلقى تعليمه في مدرسة داخلية من أرقى مدارسها . فجرب الطفل وليم في تلك السن الباكرة مضاضة الغربة التي زادت من وحشتها على الطفل الوحيد المدلل المنعم فظاظة المعلمين القساة ، وخشونة رفاقه من أبناء الطبقة الثرية الإنجليزية ومشاكساتهم . وكان يغريهم به ضعف بصره وثقل حركاته وفشله في ممارسة ألعابهم وأفانين شيطنتهم ، إلى أن اكتشفوا لديه بعد فترة من الوقت موهبة نادرة هي قدرته الخارقة على رسم الصور الكاريكاتورية الساخرة المضحكة لناظر المدرسة ومعلميها ، فاتخذوه رفاقه إماماً لحملات السخرية . وزادت مكانته لديهم رسوخاً حين اكتشفوا فيه بعد ذلك قدرة فذة

على رواية القصص الساخرة التي يندد فيها بطباع أولئك المربين القساة ولازماتهم في الكلام والإيماء والسلوك ! . وليس أدل على تأصل روح الفكاهة فيه من تناوله لحلقته وأنفه المفرطح بالسخرية اللاذعة عن طريق القلم وعن طريق اللسان معاً . فبعد أن كان الآخرون يضحكون منه صار هو أول الضاحكين من نفسه ، فانقلب من أضحوكة إلى فنان ضاحك . وشتان هاتان المرتبتان ! فالضحك في الحالة الأولى مبعثه الزرابة ، وفي الحالة الثانية مبعثه الإعجاب !

وبعد أن تخرج في المدرسة الثانوية دخل كلية الثالوث الشهيرة بجامعة كبريدج ، وهناك راح ينفق ببذخ باعتباره الوريث الأوحده لثروة ضخمة يضيف عليها الشرق من أساطيره ألواناً من المبالغة والتهويل ، فجده لإسرافه في المقامرة إلى استدانة مبالغ باهظة . ثم ضاقت نفسه بحياة الدرس في الجامعة فهجرها إلى ألمانيا حيث قضى عاماً في المشاهدة والاطلاع والمرح .

وأغرته موهبته في الرسم الكاريكاتورى بأن يتخذ فن الرسم مهنة يوجه إليها جهوده ، فبم شعر قبلة

الفنون في أوروبا : باريس ، وقضى في الحى اللاتينى المشهور فترة من الزمن بين فنانيه البوهيميين تأهباً للمستقبل الذى نازعته إليه نفسه .

وفي باريس نزلت به الصدمة التى أيقظته من أحلامه : فاذا الثروة الطائلة التى كان يظن أنه ورثها عن أبيه وقد أصبحت أثراً بعد عين . والفضل في ذلك إلى حد ما راجع بلا شك إلى إسرافه الشديد في الإنفاق وشغفه بالمقامرة . ولكن تلك الحماقات وحدها ما كانت لتقضى على ميراثه لولا أن الرجل الذى تزوج أمه بعد وفاة أبيه ووكل إليه تدبير الثروة أساء تصريف الأمور وتورط في عمليات مالية جرت عليه الخراب العاجل .

وكان قد تزوج وهو في سن الخامسة والعشرين شابة رقيقة خيالية النزعة فقيرة وأنجب طفلاً . وما أن ولد الطفل حتى ألفى ولیم ثكرى نفسه خالى الوفاض لا يملك من متاع الدنيا شروى نقير . ولم يعد في وسعه أن يستقبل الحياة خفيف القلب خلى البال وقد صار مستولاً عن زوجة وولد ، فلا بد له من كسب ما يعولها به من عرق الجبين ، وهو الذى أضاع شبابه من غير أن يتم تأهيل نفسه لمهنة من المهن المتعارف عليها للعيش . وبدأت الحياة تتكشف له عن وجه لم يعرف لها من قبل : فاقخوان الرخاء ورفاق البجوحة والراء تنكروا له جميعاً . فكان آخر عهده بمودتهم هو آخر عهده برنين الذهب . وأولئك النقاد الذين كانوا يأكلون طعامه ويشربون نبيذه ويطرون موهبته في الرسم أشاحوا عنه بوجوههم عندما قصدهم ليدبروا له عملاً لتنفيذ المصورات التوضيحية في دور النشر ، أو لعمل الرسوم الكاريكاتورية في الصحف والمجلات . ولم يتورعوا أن يصارحوه بأن مرتبته في الفن تركيه لمقام عال في المهوية ، بيد أنها أدنى من أن ترفعه إلى مستوى الاحتراف . . .

وألفى نفسه مضطراً للتفكير في عمل لم يخطر بباله من قبل أن يزاوله في يوم من الأيام ، وهذا العمل هو الكتابة !

كان ولیم ثكرى وهو يُعد نفسه للمجد في فن الرسم يتلهى أحياناً بكتابة نبد ضاحكة تنشرها الصحف مجاملة له ، أو على الأصح مجاملة لمآذيه السخية التى يقيمها للمحررين والنقاد . وها هو اليوم لا يجد أمامه بعد أن سدت سائر الأبواب في وجهه إلا أن يطرق باب الكتابة الصحفية . وكانت الكتابة في الصحف يومئذ لا تراعى فيها مستويات خاصة ، فلم يجد بعض المحررين بأساً في إلحاق ولیم ثكرى بالجيش الجرار من العاملين في تلك المهنة بين مخبرين ومعلقين مغمورين .

ومن هذا الباب الخلفى - باب الخدم - دخل ولیم ثكرى قصر صاحبة الجلالة . ولم يكن حريصاً على لمعان الاسم في هذا المضمار . وإنما هو مصدر للارتفاق ألبأته إليه الحاجة إلى حين . بل إن الكتابة على إطلاقها لم تكن مطمحةً يرنو إليه بعد أن احترف الصحافة . لأن الكتاب - حتى الأدباء النابغين منهم - كانت النظرة إليهم في ذلك الحين تغض من قدرهم الاجتماعى ولا ترتفع بهم إلى طبقة السادة المحترمين .

وهذا هو السر في تنكر ولیم ثكرى تحت أسماء مستعارة كثيرة مضحكة كان يوقع بها ما ينشر له في الصحف ، وأوائل كتبه . وقد تنوعت هذه الكتابات من عرض الكتب إلى النقد الفنى . ومن القصص القصيرة المضحكة إلى مقالات الرحلات والتقليد الهكمى لأساليب الكتاب المشهورين .

تورغم هذا التنكر لفتت موهبته الأنظار وبدأت مكانته ترتفع في دنيا الصحافة . وبدأ له أن الدنيا توشك أن تقبل عليه بعض الشيء ، وإذا بكارثة مصيبة تحيق به ، فقد جنت زوجته وذهب بعقلها ما لقيته من شظف وخوف من المستقبل .

وهكذا صار على ولیم ثكرى أن يرعى بنفسه طفليه وأن يتكفل بنفقات زوجته الخبولة في مصحح للأمراض العقلية . بيد أن تلك الأعباء المالية المبهظة

لم تكن أسوأ ما منى به . فالعبء النفسى كان أشد عليه من كل عبء . فلم تبق أمام الرجل يارقة أمل فى أن يحيا يوماً ما حياة عائلية هادئة سوية . أو يجد الاستقرار النفسى الذى يعينه على مشقات الحياة القاسية وهو ينتزع الرزق من شق القلم الذى يثير به الضحك والابتسام .

وما أقل البيوت التى كانت تفتح لهذا الضاحك الباكى أبوابها من بين عشرات البيوت التى كانت تشرف باستقباله وهو فى أهبة الثراء . من تلك البيوت القليلة بيت زميله فى الدراسة « ولیم بروكفيلد » الذى انتهى به الأمر واعظاً فى كنيسة من كنائس لندن وبني بشابة رقيقة حسناء ذات ذكاء لملاح وإحساس مرهف ونسب معرق فى الأرستقراطية . ووجد ثكرى منها عطفاً شديداً فى محنته الجديدة . وسرعان ما صارحه قلبه بما بدأ يخامره من عشق يائس لزوجته صديقه الحسنة .

وفى تلك الفترة المضطربة المائجة من حياته شرع ولیم ثكرى يكتب « سوق الأباطيل » فكان كل ما تمحرس به فى حياته من خفض عيش وعنت ، وما تكشف له فى الدنيا من إقبال وتنكر ورياء ينبوعاً ثرياً لصفحات تلك الإلياذة الفذة ، الملحمة الاجتماعية التى نعتها بحق أنها بغير بطل .

كل شىء مر به فى حياته أعده خير إعداد كى يكون مؤلف « سوق الأباطيل » . تلك الأباطيل التى عرف وجهها السافر تحت قناعها الموشى . وعشر سنوات من العمل الصحفى الشاق شحذت أسلوبه فجعلته دقيقاً مرهفاً كبضع الجراح . ومكانته الاجتماعية التى اكتسبها بنسبه عرفته من الداخل بصميم الطبقة العليا فى بلاده وبواعث سلوكها وطريقة نظرها إلى الأمور كافة . ثم جاءت فاقته اللاحقة فأتمت تثقيفه الاجتماعى إذ عرفته بالجانب الكالنج من الحياة . وأسهمت أسفاره خارج الحدود فى تكميل مصادر فنه بما أتاحته له من

قدرة على وصف المشاهد والمناح فى بلاد القارة الأوربية ببساطة وصدق . وانفضاض إخوان السراء عنه رفع الضأوة عن عينيه فبدت له الطبيعة البشرية على حقيقتها العارية . وكان حرياً أن ينجح فى سفره إلى القسوة لولا بضعة نفر من أوفياء الخللان منحوه الحب والعطف فى وقت الشدة فلم تجحد نفسه نوازع الخير فى البشر ولم يفقد إيمانه الكامن الوطيد بفضائل الولاء والإخلاص والإيثار ، وأسبغ ذلك على سفره لوناً إنسانياً حانياً أنيساً فلا تخلو صفحاته الخالكة من إحساس خفى بالخيرية وسخاوة النفس .

وهذا هو مصدر ذلك المزيج العجيب فى « سوق الأباطيل » من العطف والمرارة ومن السخرية والاستسلام ، وأنتك تلمح الكاتب على طول تلك الرواية الضخمة يقوم بدور مزدوج : فهو فى آن واحد مراقب محايد يسجل الأحداث ومشارك بعواطفه جميعاً فى تلك الأحداث التى يرقبها ويسجلها .

ولئن كانت « سوق الأباطيل » هى درة أعماله القصصية فإن له ثمانية وعشرين كتاباً غيرها . نشر ستة منها فى فترة التجريب والمحاولة التى سبقت « سوق الأباطيل » وهى :

١ - مذكرات مستر « بلو بلاش » التى أتم نشرها على حلقات فى سنة ١٨٣٨ وندد فيها بالقصص التى تتخذ الجريمة والرديلة موضوعاً لها .

٢ - « كاثراين » وقد نشرها على حلقات فى سنتى ١٨٣٩ و ١٨٤٠ وقد واصل فيها هجومه على مدرسة نيوجيت القصصية واتجاهها العاطفى فى النظر إلى المحرمين ، ونمط ذلك الاتجاه هو قصة « أوليفر تويست » لديكنز .

٣ - « حكاية مهلهلة » نشرها على حلقات فى سنة ١٨٤٠ وقد تعودت دور النشر بعد ذلك أن تجعلها تمهيداً لمغامرات فيليب .

٤- « تاريخ مستر صمويل تينارش وماسة هوجارتى الكبرى » وقد نشرها على حلقات فى سنتى ١٨٤١ و ١٨٤٢ وهى قصة تنقصها الجدية كسابقتها ، وربما كانت فى كثير من جوانبها سيرة ذاتية ببعض ما مر بالمؤلف من صروف ومحن .

٥- « حظ بارى لينتون المحترم » وقد نشرها سنة ١٨٤٤ على حلقات وهى سيرة ذاتية لوغد أيرلندى على غرار قصة فيلدينج المشهورة المسماة « يوناتان وايلد » وفيها تنديد بالأفكار الرومانسية الضالة المضللة ، وتتميز هذه القصة بسخريتها اللاذعة وواقعيها التاريخية وأسلوبها المتدفق فى السرد .

٦- « كتاب المتحذلقين » وقد نشرت هذه القصة تباعاً بين سنتى ١٨٤٦ و ١٨٤٧ ، وهى عبارة عن أربعة وأربعين لوحة حية ساخرة لشتى صنوف المتحذلقين فى المجتمع الإنجليزى الراقى .

٧- وفى سنتى ١٨٤٧ و ١٨٤٨ بدأ مرحلة النضج بآيته « سوق الأباطيل » فكانت بدعة لاعتمادها على قوة التصوير فى محيط واسع لا على دقة الحبكة وعدم دورانها حول بطل معين .

٨- ثم أتبعها بين سنتى ١٨٤٨ و ١٨٥٠ « بتاريخ بنديليس » وقد اعترف أنه يحاكي بها قصة توم جونز لفيلدينج ، وهى أيضاً قصة بغير عقدة تبدو فيها عناصر السيرة الذاتية واضحة .

٩- وظهرت قصته « تاريخ هنرى لزموند » فى سنة ١٨٥٢ وهى رواية تاريخية تلور حول شاب جرت مأساة حياته فى عصر المؤامرات اليعقوبية وحروب مارلبورو . ويعتقد النقاد أن هنرى لزموند أكمل قصصه من حيث الشكل وتفاصيل الشخصيات ونقاء الأسلوب .

١٠- وبين سنتى ١٨٥٣ و ١٨٥٥ ظهرت قصته « آل نيوكم » وهى رواية قوية تشرح أحوال مجتمع

عصره وتعلق الناس فيه بالدينويات وتطلع الطبقة الوسطى حديثة الثراء إلى التشبه بالطبقة الراقية .

١١- أما « الفرجينيون » فظهرت فى سنتى ١٨٥٧ و ١٨٥٩ ثمرة لجولة محاضرات قام بها فى الولايات المتحدة فجاء مسرح حوادثها عالمياً يمتد إلى أقطار كثيرة وهى بمثابة تمة لقصته لقصته « هنرى لزموند » .

١٢- فى سنة ١٨٦٠ نشر قصة « لوفيل الأرملة » وهى صورة قصصية من مسرحية كتبها سنة ١٨٥٤ بعنوان « الذئاب والحمل » .

١٣- وفى ١٨٦١ و ١٨٦٢ نشر « مغامرات فيليب » وهى استطراد طويل لقصته « حكاية مهلهلة » وتعتبر أضعف روايات فترة النضج .

١٤- وفى سنة ١٨٦٤ (بعد وفاته) نشرت ثمانية فصول من قصة تاريخية لم تَم عنوانها « دينيس ديفال » وكانت تبشر بعمل عظيم عند تمامها .

وله غير تلك الأعمال أعمال أخرى متفرقة منها :

١٥- كراسة الصور السريعة من باريس سنة ١٨٤٠ وهذا الكتاب عبارة عن ست قصص صغيرة وثلاثة عشر مقالا ، وقد نشر هذا الكتاب بتوقيع « تينارش » .

١٦- وفى سنة ١٨٤٠ أيضاً نشر « يوميات كوكس » وهى قصة حلاق تلقى ميراثاً ضخماً ثم أضاعه .

١٧- وفى سنة ١٨٤٠ كذلك نشر قصة « مؤامرة بدفوردرو » .

١٨- وفى سنة ١٨٤١ نشر كتابه « صور سريعة لشخصيات » ومن ضمنها شخصية الكابتن روك النصاب وفريسته مستر ييجون (ومعنى الاسمين الكابتن غراب وفريسته السيد حمامه) .

١٩- وفى سنتى ١٨٤٢ و ١٨٤٣ نشر على حلقات قصة اعترافات «أوراق فزبودل » .

٢٠- وفي سنة ١٨٤٣ نشر «شبح ذى اللحية

الزرقاء» .

٢١- وفي سنة ١٨٤٥ نشر «أسطورة الراين» .

٢٢- وفي سنة ١٨٤٦ نشر «ريبيكا وروينا» وهي

تتمة فكاهية لرواية ايفانهو لوالتر سكوت .

٢٣- وفي سنة ١٨٤٧ نشر «قصص بأقلام أفاضل

الكتاب» وهي محاكاة تهكمية ضاحكة لأسلوب نفر من

معاصريه البارزين مثل دزرائيلي وليتون وكوبر . ولقصة

ثكرى نفسه «يلو بلاش» .

٢٤- وفي سنة ١٨٥٠ نشر «آل هيكبرى على

شاطئ الراين» بتوقيع تيمارش .

٢٥- وفي سنة ١٨٥٤ ظهرت مسرحيته «الذئاب

والحمل» .

٢٦- وفي سنة ١٨٥٥ ظهرت قصته الضاحكة

«الوردة والخاتم» وهي من أشهر قصص الأطفال

الضاحكة .

٢٧- وبين سنتي ١٨٥١ ، ١٨٥٣ ألقى محاضراته

عن كتاب الفكاهة الإنجليزي في القرن الثامن عشر .

٢٨- وبين سنتي ١٨٥٥ ، ١٨٦٠ ألقى سلسلة

أخرى من المحاضرات بعنوان «٤ جورج» .

٢٩- وفي سنة ١٨٦٣ نشر «أوراق جوال» وهي

مجموعة مقالات .

وهكذا ظل ذلك الكاتب الفحل يكدح لينتج بغير

توقف إلى أن وافاه الأجل في الرابع والعشرين من

ديسمبر سنة ١٨٦٣ ، بعد أن غدا علماً من أبرز معالم

الأدب الإنجليزي ، وعلماً شاعراً بين كتاب القصة

الإنسانيين الأصلاء في العالم أجمع .

• • •

القصة

ولئن كان ديكنز هو علم القصص الإنجليزي في تصوير أحوال الطبقة الدنيا في عهد الثورة الصناعية والتدبير بسوءات المجتمع ، إلا أن معرفة ديكنز بالطبقة الثرية والطبقة الراقية لم تقم على التجربة والمخالطة فجاء تصويره لها مجافياً لصميم الواقع . أما ثكرى فهو الخبير الذي لا يشق له غبار بأحوال الطبقة الثرية والطبقة الراقية في زمنه . وينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن ثكرى كان علو الرومانسية التي سادت الأدب في شبابه فنصّب نفسه للتدبير بزيفها وتهافتها .

وكان سند ثكرى كما ذكرنا إطار حياته . ومعرفة مستغنية بلغات أجنبية شتى . ومخالطة طبيعية بحكم مولده ونسبه للبيئات الثرية والأرستقراطية في إنجلترا وخارجها . وكانت الكوارث التي مني بها سبباً في تفجير غضبه وتصديه للكشف عن جوانب الرياء والأنانية والقسوة والجمود في حياة هاتين الطبقتين .

ولئن كانت الرومانسية تنجح إلى الإسراف في تصوير العواطف ، وتعنى بشخصية البطل في القصة حتى لتكاد ترفعه فوق مرتبة البشر فهو إما ملك كريم أو شيطان مريد ، فان ثكرى بعدائه للرومانسية يقسم الأهمية في قصصه على جملة أشخاص يصورهم على حقيقتهم بما في نفوسهم من سواد وبياض ومن قوة وضعف .

ولا ينسى لثكرى أنه أول قصصى أدخل الفلسفة الحقيقية إلى فن القصة في إنجلترا . وهو الذي تابع الاتجاه الذي بدأه فيلدينج في ترسم الواقع ووجوب أمانة الكاتب في تصويره وتحليله بلا تزويد ولا زيف .

لكل تلك الأسباب أحدث ظهور «سوق الأباطيل» سنة ١٨٤٧ صدى هائلاً ، وقسمت الجمهور القارئ والنقاد إلى معسكرين متقابلين . فهم الجامعون الذين الذين شنوا على القصة ومؤلفها حرباً شعواء لأنهم

اعتبروها فضحاً شائناً وقحاً للقيم الاجتماعية الراسية . أما الفريق الآخر فكان إعجابه بالقصة والمؤلف لا يكاد يقف عند حد . ومن هذا الفريق الأخير الكاتبة النابغة « شارلوت برونتي » صاحبة « جين إير » التي جعلت إهداء الطبعة الثانية من كتابها هذا إلى ثكري بعبارة تفيض إجلالا وإعجاباً حتى لقد رفعت مكانه فوق مكان أصحاب الرسوم المتوجة بحق العبقرية الأصلية وشجاعة الرأي التي تلحقه بالمبشرين المنزولين من أصحاب الرسالات .

وكان هدف ثكري من « سوق الأباطيل » كما ذكر في بعض رسائله — وهو يؤلف القصة — إلى أمه : أن يصور مجموعة من أبناء زمته الذين يعيشون في الدنيا وكأنها بغير إله يراقبونه ويخشونه ، فهم طماعون متعجرفون أخساء مكتفون بنواتهم معظم الوقت مطمئنون إلى كمال فضيلتهم واحتشامهم ما داموا يحافظون على سلامة المظهر .

وحرص ثكري أن يضع تحت العنوان تعريفاً شارحاً هو « قصة ليس لها بطل » . فتضاربت الأقوال في تفسير تلك العبارة . وكان مما ذهب إليه الناس أن البطولة في القصة لم تعقد لرجل بل لبطلة من النساء . وذهبوا إلى أن « بيكي شارب » هي هذه البطلة . وذهب فريق آخر إلى أن البطولة موزعة على أطراف البيئة الاجتماعية التي يصورها الكاتب رجالاً ونساء . وذهب فريق ثالث إلى أن الكاتب يحدد فكرة البطولة من أساسها وما تنطوي عليه من نبل مثالي في السلوك . بل إن منهم من قال إن المؤلف يرى إلى إنكار كل سلوك يشري مستقل يتسم بالفردية ، سواء في ذلك السلوك الصالح والسلوك الطالح .

ولعل الأقرب إلى طبيعة ثكري في التهمك والسخرية أن في تلك القصة بطلاً بالمعنى الصحيح الوحيد للبطل

في العصر الحديث . وهذا البطل هو السيد المهذب باطنا وظاهراً كما يتمثل في شخصية « وليم دوين » . وبهذا الاعتبار يكون المعنى الذي رمى إليه أن بطل القصة الحقيقي سيخفي أمره على الكثرة الغالبة من القراء لأنهم لا يعرفون خصائص البطولة الحققة . فليس من الضروري أن يكون البطل العصري كأبطال الزمن السالف من سلالة عريقة . فوالد دوين كان بقالا . ولا أن يكون وسيماً ذرب اللسان متفخ الأوداج ذا خيلاء . وأن تسلط عليه الأضواء ويقر له من حوله بالتفوق . فثكري حريص في قصته على أن يجعل ذلك البطل مغمر الفضل لا يلتفت خلطاؤه إلى سمو معدنه . وهي إشارة واضحة إلى ما يلقاه الإنسان الفاضل في دوامة العصر الحديث — أو بعبارة أخرى في « سوق الأباطيل » — من جهل لقدره وعى عن فضله . فعليه أن ينزوي في الصفوف المتأخرة إذ لا مكان له في الصف الأول . وهكذا كان دوين بعيداً عن الأحداث الرئيسية في القصة . ولم يستطع البطل الحقيقي أن يقوم بدور البطولة . فاستحقت القصة أن تمت بأنها بغير بطل . كما استحق المجتمع الذي تصوره القصة أن يوسم بأنه لا مكان فيه للأبطال الحقيقيين ، لأن من طبيعته أن يهدر أولئك الأبطال ويلفظهم وأن يملأ مواضع البطولة بمن ليسوا من البطولة في شيء .

وترتب على هذا أن استأثرت ببؤرة الأحداث في الرواية امرأتان ، قد يسميهما الناس بالمعنى الدارج — لا بالمعنى الذي رمى إليه ثكري — بطلتين ، وهما « بيكي شارب » و « أميليا سدل » . وقد جمعهما معاً التلمذة في مدرسة بينكرتون للفتيات ، وهي معهد داخلي بإحدى بقاع الريف .

وذات صباح مشرق من شهر يونيه وقفت عربة آل سدل المظهمة أمام باب المعهد لتحمل أميليا بعد

تخرجها إلى دار أبيها ، وفي صحبتها ربيكا (بيكي) شارب ، وهي فتاة يتيمة كان أبوها فتاناً فقيراً وأمها راقصة فرنسية . وكانت تقوم في المعهد ببعض الخدمات في مقابل تعليمها وطعامها . وقد ألحقت بعد تخرجها بوظيفة مربية لدى أسرة السير بت كراولى ، إلا أنها كانت أثرة جداً لدى أميليا الطيبة المدللة الرقيقة فدعتها لقضاء أسبوع في بيت أسرتهما بميدان راسل بلندن قبل أن تستقبل أولى صفحات حياتها العملية الشاقة أجيرة لدى الطبقة التي كانت بناتها زميلات لها في مقاعد الدرس !

وهكذا منذ الصفحة الأولى نجد أنفسنا بازاء فتاتين إحداهما ذكية طموح وضعها القدر في مرتبة دون ما تصبو إليه بكثير . وقد عقدت العزم على أن تقتنص لها زوجاً يرفعها إلى مستوى زميلتها التي لا ذكاء لها ولا طموح لديها ولا صلابة . وقد وضعها الأقدار في مستوى لا زيادة عليه لمستزيد - في نظر المجتمع - وفي نظر بيكي .

وفي بيت آل سليل تلتقى بيكي بجوزيف شقيق أميليا الموظف بشركة الهند الشرقية وقد عاد لقضاء إجازة . وهو شاب بدين نحيف العقل مغرور بهم أرعن جاهل . ولكنه صاحب ثروة طائلة ، فتنصب حوله بيكي شباكه وتطيل إقامتها أسبوعاً آخر لهذا الغرض وتكاد تنجح في إغرائه لولا أن « جورج أوزبورن » وهو ضابط في الجيش وابن بالتعميد لمستر سليل الكبير (والد أميليا) وخطيب أميليا ثار ورأى من المهانة له أن يتزوج صهره من فتاة دون طبقته ومركزه ، فنكص جوزيف سليل على عقبيه . ولم تجد بيكي بداً من الرحيل إلى مقر عملها وقد خسرت الجولة الأولى في حملتها للظفر بزواج ثرى .

وبدأت الجولة الثانية في بيت السير « بت كراولى » وهو رجل متطرف في الشح والبخل والجهل ، ولكن

ثراءه ونسبه أتاحا له مقعداً في البرلمان ، وشأننا في مجتمع المدينة والريف أى شأن . وله من زوجته الأولى ولدان أكبرهما لاهوتى وأصغرهما ضابط في سلاح الفرسان . وله من زوجته الثانية فتاتان . وله أخ يتولى منصب الكاهن في مقر الأسرة الريفى . والأخوان - السير بت والكاهن - بينهما تنازع وبغضاء بسبب ميراث قديم . والأخوان ابنا السير بت بينهما عداوة وبغضاء لتنازعهما على الخطوة لدى العمة مس كراولى العجوز الثرية التي تؤثر بمحبها الضابط أصغر الأخوين الشابين . فالجور كله مشحون بالتباغض والتحاسد والتناظر على عرض الدنيا ومظاهرها المادية .

وأخذت بيكي تكيف نفسها بالجور الجديد ، وتراعى لكل طرف من الأطراف في الصورة التي تروقه ، فسرعان ما صار اعتماد الأب عليها في كل مراسلاته وشئونه الخاصة . وصارت مقربة كذلك لدى كل من الأخوين الشابين على حدة ، ولدى مس كراولى العجوز الثرية حين جاءت لتقضية فترة من الوقت في بيت أخيها . وما أن ماتت ليدى كراولى الثانية حتى وجد السير بت من الطبيعي أن يتوجه إلى مربية بنتيه المثقفة العلمية باللغة الفرنسية الذكية حسنة التصريف والسمت يطلب يدها . وعندئذ لم تجد بداً من الاعتذار له كاشفة عن سر أخفته طويلاً ، وهو أنها متزوجة في الخفاء من ابنه الأصغر الضابط « راودن كراولى » الذي كان مفهوماً أن عمته ستخصه بكل ثروتها التي تربى على سبعين ألفاً ذهباً .

ولم تجد بيكي بعد ذلك بداً من الرحيل مع زوجها الشاب إلى بروكسل في سنة ١٨١٥ ، حيث توجه زهرة ضباط الجيش الإنجليزي استعداداً للموقعة الحاسمة مع جيوش نابليون في ووترلو .

وذهب إلى بروكسل في نفس الوقت زوجان شابان آخران هما الكابتين « جورج أوزبورن » وعروسه أميليا .

وكان هرب نابليون من منفاه في جزيرة إلبا وتزوله في كان في مارس سنة ١٨١٥ مدعاة لانتهاب الأسعار في بورصة لندن ، مما أودى بثروة كثير من رجال المال الأثرياء ومنهم سديلى والد اميليا . وانقص عليه الدائنون لتصفية أملاكه حتى آخر دائق . وأضحى هؤلاء الدائنين أشدهم ضراوة هو صديقه وجاره الحميم القديم «جون أوزبورن» والد خطيب ابنته . وكان سديلى هو الذى حاط ذلك الرجل في مفتتح حياته العملية برعايته ومهد له سبيل الثراء . وكان هو الذى تبنى عند التعميد ابنه جورج ويقوم بنفقات كسائه كل سنة . فلما أثرى الرجل وسنحت له الفرصة كى يقضى على ولى نعمته سديلى لم يتردد . وهدد ابنه جورج بالحرمان من الميراث إن هو تزوج اميليا . بيد أن جورج أبدى صلابة ونخوة . وسانده في ذلك صديقه الشهم الكابتن وليم دوين الذى كان يحب اميليا مرأً ولكنه يقدم صديقه على نفسه ويخلص له الود والعون . وتكفل بديون صديقه بعد أن تبرأ منه أبوه بسبب الزواج .

ومرة أخرى أبدع ثكرى في تصوير سطوة المال على عقول هذه الفئة من الناس وخلقهم بحيث يقلبهم شراً من الوحوش ويجعل لهم قوماً تختفى منها النوازع الإنسانية والعواطف ، حتى عاطفة الأبوة نحو ابن وحيد !

وكانت اميليا تزدري وليم دوين صديق زوجها وزميله في الدراسة وتبنى رأيها على الظاهر من قامته غير المشوقة ، وصحته العاطلة من الملاحه وحركاته غير الرشيقه وحديثه البعيد عن التميمق . فهي لسطحيها وتفاهتها ، التى تمثل سطحية وتفاهة نساء مجتمعهما كله ، لم تنفذ إلى معدن الرجل الحقيقى وما ينطوى عليه من كريم الخلق وسامى الأحاسيس . وكان دوين يعرف رأيها فيه فتقبله بأذعان ولم يوتر ذلك في حبه وبذله الجهد لإسعادها بما يقدمه من عون صادق لصديقه الذى

اختاره قلبها رغم خفته ونزقه واشتغاله بالسفاسف والمظهريات .

وأما بيكى فكانت من القطنة بحيث أدركت حقيقة دوين . بيد أن ذلك لم يقربه إليها بل على العكس جعلها تجفل منه لأنه من معدن لا تنطلى عليه ألاعيبها . فكرهته كراهة الأعوج للمستقيم والمخادع للصادق الأمين . وعرف دوين حقيقتها فغفر منها نفوراً أملت عليه فطرته المستقيمة من أهل الوصولية والخلع .

وما أن نشبت المعارك حتى راح ضحيتها الكثيرون وكان من هؤلاء «جورج أوزبورن» . وبذل دوين سعيه الحثيث لدى والده «جون أوزبورن» كى يقدم شيئاً من العون لأميليا أرملة ابنه التى تحمل في أحشائها حفيده الوحيد . فان المعاش الضئيل الذى تتقاضاه لا يسمح لها ولحفيدها المنتظر بحياة شبه كريمة . بيد أن الشيخ أبى واستكبر وعاشت أميليا ست سنوات في الفاقة والضنك مع طفلها ووالياها . أما دوين فرحل للخدمة في الهند حيث لحق بجوزيف سديلى .

وكان أوزبورن العجوز قد عرض عليها راتباً سنوياً في نظير التخلي عن الطفل بصفة نهائية ليضعه وريته الأوحده . وقاومت اميليا سنوات ، ثم ازدادت حالة أبها سوءاً على سوء فاضطرت للإذعان . واستقبل الشيخ ذلك الإذعان بالتشفى والشماتة .

وفي ذلك الوقت كانت حالة بيكى وزوجها قد بلغت الغاية من الاضطراب . فالعمة العجوز آبت أن تموت . فضاقت بيكى بحياة الفاقة وراحت تنصب شباكها لنوى الجاه والثراء من خلطاء زوجها ، ولا سيما اللورد «ستين» . واكتشف زوجها «راودن كراولى» تلك الأمور وعذبه الشك فهجرها هجراً أبدياً وتولى منصب حاكم جزيرة كوفنترى النائية . ورحلت بيكى إلى نابلى وراء مغامرات جديدة بعد أن خسرت جوتها الثانية .

وابتسم الحظ لاميليا مرة أخرى عندما عاد أخوها من الهند بروة كبيرة ومعه وليم دوين الذى رقى إلى رتبة ميجر . بيد أن موجة السرور لم تلبث أن انتهت بوفاة والديها في مدى فترة وجيزة . وكان أوزبورن الشيخ قد كبر وطامن من عنجهيته . واكتشف من مراجعة أوراق حفيده أن دوين هو الذى تكفل بمعظم نفقاته ونفقات أمه قبل أن يتولى الجدة أمر الحفيد . فانتابه من ذلك خجل وندم ودعاه لزيارته وتوطدت بينهما الصداقة . وصار يسأل دوين عن أحوال أرملة ابنه ، بعد أن كان يتجاهل وجودها ولا يأذن لأحد أن ينطق باسمها أمامه . ثم أصيب الشيخ بفالج فوات وإذا به يترك معظم ثروته في وصيته لحفيده ، ويخص أرملة ابنه براتب سنوى كبير ويعينها وصية من بعده على ابنها . ويعين وليم دوين منفذاً شرعياً للوصية .

وبعد قليل رحلت اميليا وابنها وشقيقها جوزيف الثرى ووليم دوين للقيام بسياسة في القارة . والتقى جوزيف بيكي اللعوب فتجدد هيامه بها وتأثر بما قصته عليه من محنتها بلسان الزيف والبهتان . وكان الوحيد الذى لم تنطلي عليه أكاذيبها هو وليم دوين . ولما أصرت اميليا على صحبتها عطفاً عليها غضب دوين وترك الجماعة لشأنها وعاد إلى إنجلترا . وقد صارحته اميليا أنها لا ترضاه زوجاً وإن كانت نحب أن تحتفظ بصداقته وقربه .

وفي غضون تلك الرحلة تبينت اميليا ما تعرض له بسذاجتها من المخاطر هي وابنها ما لم تركز إلى رعاية دوين الذى رقى في تلك الأثناء كولونيلا ، فكتبت إليه حيث لحق بها في أوسن وتعاقد من الخدمة وتزوجها وأقاماً معاً في ريف هامشير .

أما الكولونيل راودن كراولى حاكم جزيرة كوفتري فأت بالحمى الصفراء ، ولحق به أخوه بعد ستة أسابيع . وحصلت بيكي من تركة السير كراولى

على راتب سنوى سفى : سمح لها باجتذاب عدد كبير من الشبان الفارغين الذين يطرون جالها ويتمسرون على ترملها الباكر . ويحتم شكرى قصته التى تريد على ربع مليون كلمة بقوله :

« باطل الأباطيل . الكل باطل وقبض الريح ! ومن ذ الذى رزق منا السعادة في هذه الدنيا ؟ » .

وما من صفحة من صفحاتها التى تقارب الألف إلا وهى تستوعب القارئ وتقدم إليه شخوص القصة نابضين بالحياة في سر وبساطة وصدق ، ولا يموت المؤلف لفظة واحدة من غير أن يدلى بتحليله الساخر اللاذع ، فتحس وراء سحره قلب الإنسان الرحيم الذى يتأذى لما في نفوس البشر من فساد وضعف وتعلق بالأباطيل . ونحس في الوقت نفسه أن هذا المحزون الرحيم الحكيم لا يكاد يجد عن هذا الشر والضعف محيصاً . وأنه هكذا خلق الناس ، وعلى هذا جبلوا . فلا مكان بينهم للفاضل البر ، وهم مشغولون بالغواية والزهو والبطر .

شذرات مختارة

● إن العالم مرآة تعيد إلى كل إنسان صورة وجهه . فان أنت عبت لها نظرت إليك شراً . وإن ضحكت لها ومعها انقلبت رقيقاً عطوفاً خفيف الروح . وعلى الشباب أن يختاروا بين هاتين الخطتين . قلن أهملت الدنيا أمر الآتية شارب ، فهى لم يعرف عنها أنها أولت أى إنسان عارفة . وليس من المأمول أن تكون الشابات الأربع والعشرون جميعاً في مثل عنوبة روح بطله هذا العمل الآتية سدى (التى تخبرناها بالذات لأنها أطيبت الجميع قلباً ، وإلا فاذا كان يحول بيننا وبين تخبر الآتية شوارتر أو الآتية كرامب أو الآتية هوبكنز بطله بدلا منها ؟) ليس من المأمول أن تكون كل واحدة منهن دمنة رقيقة الجانب كالآتية اميليا سدى التى

انتهزت كل فرصة للتغلب على صلابة قلب ريبيكا ووعورة طبعها . وبآلاف من الكلمات الرقيقة واللفتات استطاعت أن تقهر — مرة واحدة على الأقل — عداوتها لأفراد جنسها .

● ولم تكن (ريبيكا شارب) قد اختلطت في طفولتها بالنساء : فوالدها على خلاعته وإباحيته كان ذا موهبة ، حديثه أحب إليها ألف مرة من أحاديث بنات جنسها كما عرفهن الآن (في معهد) . فزور المعلمة العجوز المتعجرفة ، ومراخ شقيقها البلهاء ، والثروة السخيفة والتثقل بالفضائح لدى الفتيات الكبيرات ، والجمود المتزمت لدى المربيات . كل ذلك كان يفسجها . ولم تحظ بقلب أم حان فتجد بهجة وتسليه في أحاديث صغار الأطفال بالمعهد ممن كان يوكل إليها عادة أمر رعايتهم . فما من أحد ساوره الأسف على رحيلها .

● إن ما تتمتع به الشابات من حولها من سعادة ونماء كان يثير في ريبيكا غصصاً من الحسد لا توصف فتقول عن إحداهن : « ما أشد خيلاء هذه الفتاة وتماظمها لأنها حفيذة إيرل ! » أو تقول عن أخرى : « ما أشد اهتمامهم وظلم لتلك الفتاة كريول بسبب المائة ألف التي تملكها ! إني لأبرع منها ألف مرة وأشد فتنة وسعراً ، مهما يكن من أمر ثرائها ! وإني لصنو لحفيذة الإيرل في حسن التربية مهما يكن من أمر نسبها العريق ! وما من أحد مع هذا يقيم لي وزناً في هذا المكان ! » .

● رجل ممتلئ الجسم إلى حد بعيد ، تلتف حول عنقه أربطة كثيرة هائلة تكاد ترتفع إلى مستوى أنفه ، ويرتدى صداراً أحمر مخططاً وسترة خضراء تفاحية ذات أزوار من الفولاذ يكاد يبلغ حجمها حجم ريال فضي — فهذه هي كسوة الصباح لنوى الأناقة المعرقين في تلك الأيام — وكان هذا الرجل يطالع إحدى الصحف بجوار النار عندما دخلت الفتاتان فوثب من

مقعده المريح واحتقن وجهه غاية الاحتقان وأخفى وجهه كله تقريباً بين أربطة عنقه ، فقالت اميليا ضاحكة وهي تهز البنانين اللذين مدهما إليها : « إن أنا إلا شقيقتك يا جوزيف . فقد جئت كما تعلم لأقيم بصفة نهائية هنا بعد أن غادرت المعهد . وهذه صديقتي الآنسة شارب التي سمعني أذكرها كثيراً » . فقال الرأس المتوارى تحت أربطة العنق وهو يرتجف ارتجافاً شديداً جداً : « لا . لم أسمعك تذكرها إطلاقاً . . أعني نعم سمعتك ! يا له من جو فادح البرودة يا آنسة » . وانكب على النار يحركها بكل قوته ، مع أن التقويم يشير إلى أن اليوم هو منتصف يونيه !

وهمت ريبيكا لاميليا بصوت حرصت على أن يكون مسموعاً جداً : « ما أشد وسامته ! » فقالت اميليا : « أهذا رأيك ؟ سأخبره » . فقالت الآنسة شارب بحفلة خجلى كالريم : « عزيزي ! ناشدتك الله لا تفعل ! » وكانت قد انحنت لذلك السيد في خفر وإجلال عذريين ، وقد غضت طرفها الحي إلى البساط ، حتى صار من أعجب العجب أن تكون قد وجدت الفرصة للتطلع إلى وجهه . . .

● ولئن كانت الآنسة ريبيكا شارب قد قررت فيما بينها وبين نفسها أن تغزو قلب ذلك الغندور الكبير المتألق ، فلست أرى يا سيداتي من حقنا أن نوجه إليها الملام . فلئن كانت مهمة اقتناص الأزواج توكل عادة — وفي حدود الحياء اللائق — إلى الأمهات ، فلا يغيب عنا أن الآنسة شارب لم تكن لها أم عطوف ترتب لها تلك الأمور الدقيقة ، فلم تعمل على الفوز لنفسها بزواج فلن تجد في الدنيا على رحبها من يقوم عنها بتلك المهمة . ثم ما الذي يخلو بالشابات للخروج من البيت اللهم إلا غرض الزواج الشريف ومطمحه النبيل ؟ وما الذي يرى بين إلى مدن المياه ؟ وما الذي يظل يرقصهن إلى الخامسة صباحاً طوال موسم كامل محبت ؟ وما الذي

● قال جوزيف سدى يحدث نفسه : « هل تهزأ
 في هذه الفتاة أم تراها تظننى وسياً حقاً ؟ » وقد وصفنا
 جوزيف سدى من قبل بأنه مغرور كالفتيات . ألا
 سامعنا الله ! فن حق الفتيات أن يقلبن الوضع ويقلن
 عن إحدى بنات جنسهن : « إنها مغرورة كالرجال »
 فلا يعدون الصواب . فذوو اللحى مخلوقات لا تقل عن
 النساء تلهفاً على المديح والإطراء ، وشغفاً بالزينة ،
 ولا يقلون عنهن زهواً بمحاسنهم الجسدية واعتداداً
 بقدرتهم على الفتنة والإغراء ، شأنه في ذلك شأن أى
 غانية من الغواني !

● (اختار جوزيف سدى طبقاً من الكارى الهندى
 باعتباره طعامه المفضل كى تتذوقه ريبكا . وما أن
 ابتلعت منه لقمة حتى شرقت ودمعت عينها لما فيه من
 توابل حريفة . وأقبل عليها جوزيف يرفه عنها وهى
 ترداد تالماً على سبيل الدلال لتسزيد من رفته) .

وصاح جوزيف وقد استوقفته سحابة ما حدث
 وفكاهته فأنفجر يضحك مقهقها ثم سكنت فجأة كعادته :
 « رياه ! لقد عرفوا كيف يجعلونك تبكين ! » فقالت
 له ريبكا وهى تعود معه إلى حجرة المائدة لاستئناف
 الطعام : « سأحذر الآن من أن أتركك تختار لى طعامى
 مرة أخرى . ولم أكن أحسب الرجال شغوفين بإيلام
 الفتيات الضعيفات المسكينات » فقال لها : « لعمرى
 يا آنسة ريبكا ما كنت لأؤذيك مهما كانت الحال »
 فقالت : « أعرف هذا » ثم ضغطت على يده ضغطة
 هيئة بيدها الصغيرة ، ثم صبت يدها كالمذعورة ،
 ورشقت وجهه بنظرة سريعة ثم غضت بصرها إلى
 نقوش البساط . ولست مستعداً أن أشهد بأن قلب
 جوزيف لم ينتفض لتلك الحركة الرقيقة الحانية الخجول
 غير الإرادية التى صدرت عن الفتاة الساذجة .

لقد كانت تلك منها خطورة لعل بعض السيدات
 المترمات الراقيات يشجبها ويربها بعيدة عن سمات
 الحياة . ولكن العزيرة المسكينة ريبكا لم يكن لها مناص

يحملهن على الكد والنصب في إتقان المعزوفات الموسيقية
 على البيانو كى يحفظن عن ظهر قلب أربع أغان على يد
 معلم موسيقى معروف يتقاضى جنياً عن كل درس ،
 وأن يعزفن على الهارب إن كانت هن أذرع جميلة
 ومرافق أنيقة يبرز جمالها العزف على تلك الآلة الوترية ،
 وأن يرتدين قبعات لينكولن الخضراء ذات الريش ،
 ما لم يكن مرادهن من ذلك كله السعى إلى اصطياذ شاب
 مرموق بأقواسهن وسهامهن المصممة ؟ وما الذى يحدو
 بالوالدين المحترمين أن يرفعوا بسطهم ويقلبوا بيوتهم
 رأساً على عقب وينفقوا خمس إيرادهم السنوى في
 حفلات عشاء راقصة وتقديم الشمبانيا المثلجة ؟ أهو
 الحب المحصن لبني جنسهم والسرور الزيه بمراى الشبان
 وهم يسعدون بالرقص ؟ حاشا ! إن مرادهم كله أن
 يزوجوا بناتهم !

وكما رتبت مسر سدى الأمانة في أعماق فؤادها
 الرقيق عشرات من المشروعات الصغيرة لمستقبل ابنتها
 اميليا ، كذلك عزمت محبوبتنا اليتمة ريبكا على أن
 تبذل قصارى جهدها للفوز بزواج هو ألزم لها من
 لزوم الزوج لصديقها اميليا . وإن لها لحيلة متوقدة ،
 وقد اطلعت فوق هذا على ألف ليلة وليلة وجغرافية
 جبرى . وقد حرصت وهى ترتدى ثيابها للعشاء أن
 تسأل اميليا عن أخيها فعرفت منها نبأ ثروته الطائلة
 وراحت تشيد لنفسها أفخم قصر يشاد في الهواء . .
 ورأت نفسها سيدة ذلك القصر ، وفي مكان ما من
 المؤخرة الخلفية زوج غير واضح الملامح ، وقد تزينت
 شخصياً بعدد لا يحصى من الشبلان والعائم وقلائد الماس
 وامتطت فيلا يمشى بها على إيقاع الموسيقى وهى في
 طريقها لأداء الزيارة الرسمية الاحتفالية لكبير المغول !
 وإنها لمزية الشباب وامتيازه أن يشيد مثل تلك القصور ،
 وكم من شابة بعيدة مرمى الخيال قبل ريبكا شارب
 انساقت في تيار تلك الأجلام العذاب !

من أداء كل هذه المهام بنفسها . فحينما يبلغ من قعر شخص أن يعجز عن استخدام من يكنس له مسكنه . فعليه مهما كانت أناقته أن يكنسه بنفسه . وكذلك الفتاة التي لا أم لها ترتب شئونها مع الشاب الذي تريده عليها أن تقوم بجميع تلك الخطوات بنفسها .

عندما ماتت الزوجة الأولى للسير بت كراولى وقع اختياره على الآنسة روز داوسون ابنة مستر جون توماس داوسون تاجر الحديد في مديورى . وما كان أسعد روز من امرأة لأنها غدت تدعى ليدى كراولى ! ولعدد عناصر سعادتها : فهي في المقام الأول قد تخلت عن « بيتير بت » الشاب الذي كان يلزمها . فلما خاب أمه في حبها وجهه إلى التهريب والصيد في المناطق المحرمة وألف عمل آخر من أعمال سوء . ثم أردفت ذلك - كما هو الواجب - بقطع ما كان بينها وبين سائر رفاق صباها وصواحبها من الأسباب . إذ ليس من المعقول طبعاً أن تستقبلهن الليدى صاحبة القصر . وفي المقام الثالث لم تجد من أهل طبقها الجديدة أحداً يرضى بالترحيب بها والتزاور معها . وأين عساها تجد ضالتها ! إن السير هدلستون فدلستون له ثلاث بنات كل منهن كانت ترجو أن تغلو ليدى كراولى الثانية . والسير جايلز وابشوت ساءه إساءة بالغة ألا يقع الاختيار على إحدى بنات أسرته الكثيرات . وسائر بارونات الإقليم استنكروا أن يعقد زميلهم هذا الزواج غير المتكافئ . ونقض النظر عن أفراد طبقة العامة . فستركهم يزجرون غفلاً بغير أسماء !

ولم يكن السير بت يأبه - على حد قوله - شروى نغير لأحد من هؤلاء جميعاً ، فليديه حسناؤه روز ، وماذا ينشد الرجل أكثر من إمتاع نفسه ؟ وهكذا ألف أن يشمل كل ليلة ، وأن يضرب روز الحساء أحياناً ، ويتركها في هامش عندما يذهب إلى لندن لحضور دورة انعقاد البرلمان وليس معها من يوثمها في هذه الدنيا الرحبية . وحتى مسز « بيوت كراولى » ، زوجة شقيقة

القس كانت تأتي أن تزورها ، لأنها على حد قولها ما كانت لتعترف بالتقدم عليها في المقام لابنة رجل من أصحاب الحرف .

ولما كانت مواهبها الوحيدة التي مهت بها الطبيعة الليدى كراولى وجنتين حمراوين وبشرة بيضاء ، وليس لها شيء من قوة الطبع أو المواهب العقلية أو الآراء أو الاهتمامات أو الهوايات أو قوة الروح وعنفوان الطبع الذي قد يتيسر في كثير من الأحيان للنوات البلاهة من النساء ، فلا عجب ألا تكون سطوتها على عواطف السير بت بالغة الشدة . فورد وجنتها ذوى وانحسر عنهما ، ونضارتها المحببة زابت قوامها وبجنتها بعد مولد طفلتيها ، وأمست في بيت زوجها آلة لا جدوى لها أكثر مما لبيانو الليدى الكبير .

ولما كانت امرأة بيضاء اللون فهي تؤثر أن ترتدى ثياباً ذات لون زاه كعظم الشقراوات ، وتؤثر على الخصوص اللون السماوى . . وفيها عدا حديقة أزهارها الصغيرة التي تشغف بها لم تكن تخص شيئاً يبغض أو حب . وحين يخاشنها زوجها تنقبض نفسها . وحين يضربها تبكى . ولم يكن لها من حدة الطبع أو قوته ما يدفعها إلى احتساء الشراب ، وحسبها أن تئن وتتحسر على سوء طالعها وهي تسير في أرجاء القصر متعلة خفياً ، وقد التفت حول خصلات شعرها الأوراق الملثوية التي تعقصها به .

وها لك يا سوق الأباطيل ! لولاك لكانت روز صبية تفيض مرحاً وبهجة وقد صارت زوجة لبيتير بت في مزرعة صغيرة تعيش فيها أسرة بهيجة تموج حياتها بنصيب وافر من المسرات والاهتمامات والآمال والكفاح ! بيد أن لقب الشرف والعربة المظهمة ذات الخيول الأربعة ملاعب أشد سحراً ونفاة في سوق الأباطيل من أفوايق السعادة مجتمعة ! وهل تراك تحسب هنرى الثامن أو ذا اللحية الزرقاء لو كان حياً اليوم ونشد لنفسه زوجة عاشرة (بعد أن أودى بحياة الزوجات

التسع) كان حربياً ألا يجد ضالته في أى فتاة يختارها من بين أجمل الحسنات التى يحفل بهن هذا الموسم الاجتماعى ؟
• . . . ها هم الحلفاء وقد تدفقوا على فرنسا .
ولكن جرس الطعام ظل يرن فى موعده الموقوت فى بيت آل سدلى بغير اختلاف . ولست أحسب اميليا المسكينة كانت تكثر أدنى اكتراث بأخبار المواقع وأنباء المؤتمرات قبل أن تسمع نبأ تنازل الامبراطور (نابليون الأول) عن العرش ، فاذا بها تصفق بيديها ، وترفع إلى السماء أكف الضراعة وصلوات الشكر — فما كان أشد عرفانها لفضل السماء فى هذه اللحظة ! — ثم ألقت بنفسها بين ذراعى جورج أوزبورن بصورة أدهشت كل من رأى تلك المظاهرة العاطفية : فجلية

الأمر أن السلم قد أعلن وأن أوروبا قد حظيت بالراحة والأمن بعد أن هزم الكورسيكى ، وأن فرقة الملازم أوزبورن سوف لا تدعى للخدمة العاملة فى الميدان . فعلى هذا المتوال كان تفكير الأنسة اميليا . فقصر أوروبا فى نظرها يتلخص فى الملازم جورج أوزبورن فأما وقد زالت المخاطر فهى تترجم بأهازيج الشكر ، لأنه عندها هو كل أوروبا . وهو امبراطورها . وهو عواهلها الأحلاف . إنه شمسها وقمرها . وإخاها تظن تلك الزينات والأنوار والمراقص التى أقيمت فى قصر العملة بلندن للملوك والعواهل المنتصرين ، إنما هى قد جرت خصيصاً على سبيل التكريم لبطلها الأوحـد جورج أوزبورن !



خاتم النيبولوجن لفاجنر

بمسلم
الدكتور فؤاد زكريا

الأستاذ المساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

حياة ريشارد فاجنر

ولد ريشارد فاجنر في ليبتيج في الثاني والعشرين من شهر مايو عام ١٨١٣. وقد اكتفت مولده بعض الشكوك : إذ اعتقد عدد من مورخى حياة فاجنر ، ومنهم « إرنست نيومان » ، وهو صاحب أعظم المؤلفات في هذا الموضوع ، أن هناك قرائن قوية على أن أباه الحقيقي لم يكن كارل فريدرش فاجنر ، الذى حمل ريشارد اسمه ، وإنما كان صديقاً للأسرة اسمه « لودفيج جاير » وهو ممثل ورسام موهوب . وقد توفى كارل فريدرش فاجنر في نوفمبر من نفس العام ، وفى العام التالى تزوج « جاير » من أرملة ، وأخذ على عاتقه مهمة تربية أولادها السبعة . وانتقلت الأسرة بأكملها إلى درسدن ، ولكن جاير بدوره توفى عام ١٨٢١ ، حين كان ريشارد في الثامنة من عمره .

ولم يدرس فاجنر الموسيقى دراسة منتظمة ، وإنما كانت الدراسة الوحيدة التى يمكن أن يقال عنها إنها تتسم بشئ من الانتظام ، هى تلك التى تلقاها على أستاذ في ليبتيج يسمى « فينليش » ، غير أن

هذه الدراسة لم تدم إلا ستة أشهر ، وفضلا عن ذلك فقد كان فاجنر في الثامنة عشرة من عمره عندما أتمها . فهو إذن لم يكن من أولئك « الأطفال المعجزين » الذين أتموا تعليمهم الموسيقى في سن مبكرة وظهر نبوغهم في العزف أو التأليف أو كليهما معاً وهم دون العاشرة ، مثل موتسارت ومندلسون . ولكنه مع ذلك قد علّم نفسه بنفسه . وكان لذلك أثر كبير في انطباع أسلوبه الموسيقى بالطابع الشخصى المستقل .

ولقد كان لأسرة فاجنر اتصال قوى بالعمل المسرحى ، وكان الفضل في ذلك يرجع إلى « جاير » ، الذى كان يصحب معه الصغير « ريشارد » ويُطّله على عمله المسرحى ، حتى أصبح المسرح يكوّن عالماً كاملاً قائماً بذاته في مخيلته . ثم بدأ فاجنر وهو في العشرين من عمره يحترف الموسيقى ، فاشتغل قائدًا لفرق موسيقية صغيرة تعزف الأوبرا ، وكانت أولها فرقة في مدينة « فورنسبرج » ، ومنها انتقل إلى كونجزبرج ، ثم إلى ريجا . ولم تكن هذه الأعمال بالنسبة إليه احترافاً فحسب ، وإنما كانت أيضاً تكملة عملية لتعليمه الموسيقى الذى كان يحتاج إلى سد ثغرات

كثيرة فيه . والأمر الذي لا شك فيه أن أحواله الاقتصادية كانت تفسد في هذه الأعمال التي لم تكن تدر عليه إلا دخلاً ضئيلاً . وعلى أية حال فقد تزوج فاجنر ، خلال هذه الظروف الشاقة ، بإحدى ممثلات فرقة « كونيغزبرج » ، واسمها ميتا بلانر Minna Planner ، عام ١٨٣٦ ، وكان ذلك زواجاً محفوفاً بالمصاعب ، مثله مثل الظروف التي حدث فيها .

وقد ألفت فاجنر في البداية اثنتين من الأوبرات في سن مبكرة نسبياً ، هما « الجنيات » Die Feen ، و « ممنوع الحب » Liebesverbot ، في عامي ١٨٣٣ و ١٨٣٦ على التوالي ، كما ألفت أوبرا « رينزي » Rienzi ، عام ١٨٣٨ ، وفي عام ١٨٣٩ سافر إلى باريس ، آملاً أن تقبل هناك الأخيرة . وظل هناك عامين ونصفاً ، يعاني مرارة الحرمان والفقر الشديد ، ثم عاد إلى ألمانيا عام ١٨٤٢ ، عندما علم أن أوبرا « رينزي » قد قبلت في درسدن . وفي العام التالي عُيِّن قائدًا لأوركسترا الأوبرا في درسدن ، وهناك عُرِفت أعماله التالية : « المولندي الطائر » و « يليها » تانهويزر ، أما لوهنجرين فلم تُعزف إلا عام ١٨٥٠ ، عندما قدمها الموسيقي الكبير « ليست » في فيثمار .

في هذه الأثناء كان فاجنر قد اضطر إلى الفرار من بلاده نتيجة لاشتراكه في الثورات السياسية التي حدثت في عامي ١٨٤٨ و ١٩٤٩ ، واجتاحت معظم بلدان أوروبا . وعاش فاجنر في المنفى أكثر من عشر سنوات ، قضى معظمها في سويسرا ، واشتغل أثناءها بالتأليف الموسيقي ، فبدأ في وضع ألحان « خاتم النيبلونج » و « تريستان وإيزولده » و « أساطين الطرب » ، كما أخذ يكتب مؤلفات نظرية في الموسيقى ، يربطها طريقته الخاصة في التأليف الموسيقي ، وآراءه في علاقة الموسيقي بالكلمات في « الدراما الموسيقية » ، وهو الاسم الذي استعاض به عن اسم « الأوبرا » ،

تميزاً لأعماله عن أعمال الموسيقيين الآخرين ، ولا سيما أفراد المدرسة الإيطالية .

وفي الوقت الذي بدت فيه أحوال فاجنر المالية أسوأ ما تكون ، وتراكمت عليه الديون من كل جانب ، أنه في عام ١٨٦٤ دعوة مفاجئة من الملك الشاب « لودفيج الثاني » ، الذي كان قد اعتلى عرش بافاريا لتوه ، لكي يعيش تحت حمايته في ميونيخ ، وهناك عرض دراماته الكبرى « تريستان وإيزولده » سنة ١٨٦٨ ، و « أساطين الطرب » سنة ١٨٦٩ ، ثم « ذهب الرين » و « الفالكيريات » ، وهما الحلقتان الأولى والثانية في السلسلة الرباعية « خاتم النيبلونج » ، في عامي ١٨٦٩ و ١٨٧٠ على التوالي . غير أن تقرب فاجنر إلى الملك ، الذي كان يقدق عليه الأموال بلا حساب ، وكذلك علاقته الغريبة بكوزيما فون بيلوف ، زوجة صديقه هانس فون بيلوف ، قائد الأوركسترا المشهور ، وابنة صديقه الآخر « ليست » ، الموسيقي الكبير ، خلقت له خصوصاً كثيرين ، حتى اضطر إلى مغادرة بافاريا ، رغم إرادة الملك ، والإقامة في تريشن ، وهي قرية صغيرة قرب لوسرن في سويسرا ، ولكن ذلك لم يمنع من عودته إلى بافاريا من آن لآخر . وفي عام ١٨٧٠ تزوج من كوزيما ، بعد وفاة زوجته الأولى بأربع سنوات .

وقضى فاجنر السنوات الأخيرة من حياته عاكفاً بوجه خاص على إكمال حلقات « خاتم النيبلونج » ، وعلى إنشاء مسرح خاص له في « بايرويت » ، ينفذ فيه كل التجديدات التي أدخلها على الفن المسرحي والموسيقى . ورغم الصعوبات الهائلة ، فقد تم تأليف الدراما الرباعية ، وافتتح المسرح في أغسطس من عام ١٨٧٦ بأداء كامل لهذه الدراما في أربع ليالي متتاليات . وكانت آخر درامات فاجنر الموسيقية هي « هارسيفال » ، التي عُرِفت في بايرويت سنة ١٨٨٢ ،

وفي العام التالي توفي فاجنر في البندقية ، ودفن في
بایرویت .

تلخيص لدراما «خاتم النيبلونج»

Der Niebelungen-Ring

أسطورة « النيبلونج » من أقدم الأساطير المعروفة
في بلدان أوروبا الشمالية . فجنس « النيبلونج » في الأصل
جنس اسكندنافي من الأقزام ، يحكمهم الملك نيبلونج ،
ملك نيبلهم Nibelheim (أي أرض الضباب) ،
وتقول الأسطورة إنهم يملكون كنزاً من الذهب
يحرسه القزم « ألبريك Alberic » وتطورت
الأسطورة بحيث سُرِق الكنز من أصحابه ، وغاص
في نهر الرين ، ولم يعد يعرفه إلا فتيات الراين ، أي
عرائس هذا النهر المسحورات . وقد عرف الألمان
منذ العصور الوسطى « أنشودة النيبلونج » Nibelungenlied ،
وهي تحكي أسطورة عن طباع الناس والآلهة ، كما
انتشرت الأسطورة ، مع مزيد من التفاصيل ، في
أيسلندا . ومن هذه المصادر كلها استمد فاجنر الهيكل
الأساسي للدراما الرباعية الكبرى «خاتم النيبلونج» .

١ — ذهب الرين Das Rheingold

تبدأ تلك الدراما في جو هادئ كل ما فيه يبعث
على الراحة ويوحى بأن الانسجام سائد في كل شيء :
إذ يُفتح الستار على عرائس الرين وهي تغني
وتترقص مع حركة الماء وإيقاع الأمواج ، وتمجد
العصر الذهبي الذي يسود العالم لأن ذهب الرين لا يزال
في خبثه دون أن تمسه يد ، مادامت بنات الرين
تأمل لونه الصافي في تمتع جبال خالص لا يداخله من
الجشع أو الطمع شيء . وهنا يظهر ألبريك Alberich
وهو مخلوق يتمم بالقوة والعنف والوحشية ، وفي
أخلاقه أنانية وضيق أفق ، ولا هم له إلا تحقيق
مصالحه الخاصة فحسب . ويحاول هذا المخلوق أن

يتقرب إلى عرائس الرين ، ولكنها تسخر منه
وتنصرف إلى تمجيد كنزها في بساطة وسذاجة .
ويكفر ألبريكش بالحب بعد هذه السخرية ، ولا تعود
في ذهنه إلا فكرة واحدة : هي التسلط على الذهب .
وهكذا امتلك ألبريكش ذهب الرين واختفى في
الأعماق تاركاً للعرائس تذب عصر الذهب .

ولم تعد في العالم قوة تقف في وجه ألبريكش :
إذ أصبح في وسعه أن يسخر لخدمته حشوداً ضخمة
من المردة ، وأن يقيد جميعاً بأغلال لا تُحطَّم :
هي أغلال الجوع . التي هي في الوقت ذاته أغلال
خفية تعجز هذه المردة عن مشاهدتها . وتظل تلك
الجموع تعمل وتكدح ، فتتكسب لديه الثروة ،
وتزداد الأغلال إحكاماً ، ويزدادون هم فقراً على
فقر ، ومرضاً على مرض .

على أن في العالم قوة تعمل على مقاومة هذا
الاستبداد ، يرى فاجنر أنها هي قوة الألوهية . وهكذا
يظهر « فوتان Wotan » كبير الآلهة ، ويهبط إلى
قاع الرين مع « لوكي Loki » : إله الكذب والخداع .
ويفخر ألبريكش أمهما بقوته الهائلة ، فيصف لها
العالم بعد أن تكتمل سيطرته عليه : إنه عالم تسوده
العبودية ، ويعم فيه الشر والمرض ، ويصبح الظلم
أساساً للمجتمع ، ولا يكون هناك من سيد إلا ألبريكش
نفسه . ولكن فوتان ينجح في اغتصاب الذهب والخاتم
منه ، ويعود ألبريكش معدماً كما كان . وكما كان
لدى ألبريكش مَرَدته ، فقد كان لفوتان عمالقة
الذين قدّم إليهم الذهب والخاتم لقاء ما أدوه له
من الخدمات . ويتنازع العمالقة على الذهب حتى
يستقر في يد أحدهم ، وهو « فافنر Fafner »
الذي لا يلقى ماذا يصنع به ، ويظل ساهراً على
حراسته ليل نهار ، دون أن يعرف كيف يستفيد
منه . ومثل « فافنر » في العالم كثيرون يضحون بكل
راحة لهم ، ويصارعون الآخرين ويحطمونهم ، حتى

يقتنوا ثروات يعجزون فيما بعد عن الانتفاع منها ،
ويصبحون هم أول عبيدها .

على أن فوثان لم يطمئن على نفسه كل الاطمئنان
من ألبيريش : فمن المحتمل أن يحاول هذا استرداد الكنز
واسترجاع سيطرته في أي وقت . ومن جهة أخرى
فقد أخذ فوثان يتأمل نفسه ، فرأى أنه خاضع للقوانين
في كل شيء ، وأنه يقتدر إلى إرادة متفردة تُقدِّم
دون أن تناب شيئاً . وهكذا أخذ يفكر جدياً في أن
يخلق بطلاً يتخلص من أفكار الإله العميقة ، ولا يتردد في
تنفيذ أي شيء يعزمه ، ولا يعرف قانوناً سوى الإرادة
والحياة ، ويسير نحو الحقيقة مباشرة ، دون أن يتخلع
بالأكاذيب أو يتقيد بالقوانين . وفي هذا البطل ينحصر
أمل فوثان في توطيد سلطانه ، وتخليص العالم من شرور
ألبيريش وأمثاله .

٢ — الفالكيرات Die Walküre

هكذا استقر عزم فوثان على أن يأتي ببطل يرعاه
ويعينه ، غير عالم بأن هذا البطل لو ظهر لكان في
ظهوره القضاء عليه هو ذاته . وهكذا لجأ فوثان إلى
ثمرات حبه . وهن « الفالكيرات »^(١) ، لينجن له
البطل الذي يريده . وبذلك خلق فوثان بطلاً هو شقيق
إحدى الفالكيرات ، واسمها « برنهيلده » Brünhilde ،
وهي التي تمثل روح الحقيقة في الإله . وعندما تساعد
برنهيلده هذا البطل ، يعود فوثان فيتخلل عنه إذ يخشى
على نفسه من إرادته ، وهكذا يموت البطل ، وتفر
برنهيلده هاربة من فوثان . غير أن فوثان لا يستطيع
أن يقتل تلك الروح المنشققة عنه ، لأنها على أية حال
روحه . ولكنه يفكر في أن يفصل هذه الروح عن

(١) الفالكيرات في الأساطير النوردية والجرمانية القديمة ، من
الجنات اللاتي يحترن القتلى ، ويحمن حول ميادين القتال ليحملن جثث
القتلى إلى العالم العلوي المسى Valhalla . وكثيرتين في هذه
الأساطير هي « برنهيلده » .

الألوهية نهائياً ، ويعبثا في بطل إنساني . وإلى أن يظهر
البطل الإنساني الجديد ، يعمل فوثان على إخفاء برنهيلده
عن العيان ، أي أن الإله ينتظر حتى يحىء البطل الذي
لا يعرف كذباً ولا خداعاً ، وفي خلال ذلك يخفي
الحقيقة وراء ستار من النار الكاذبة ، التي أضرمتها
« لوكي » حول برنهيلده . وقد يكون المعنى الرمزي
الذي يرمي إليه فاجنر من هذا ، هو التلميح إلى أن
النار هي الجحيم الذي يخفي الحقيقة وراءه ، بحيث
لا يصل إلى كشف هذه الحقيقة من وراء نار الخديعة
إلا بطل جسور .

٣ — زيجفريت Siegfried

كان زيجفريت هو البطل المنتظر ، وهو ابن
إحدى الفالكيرات . نشأ نشأة تلقائية خالصة ، لا يعرف
إلا الجرأة والإقدام ، ولا يفهم للثبات على حال واحدة
أي معنى ، وإنما يخضع لأهوائه وإرادته المندفعة ، فهو
« ابن اللحظة » في كل شيء . وهو الشاب المغامر الذي
يتحدى القلور ، وتتحل كل العقبات أمام قوته الفتية .
وهو لا يخضع إلا للطبيعة التي اطلع على أسرارها وأتقن
لغتها ، ولا يعابى بماض أو مستقبل ، وإنما يعمل للحاضر
فقط . ففي أفعاله حكمة لا تقدر أو تحسب مقدماً ،
وإنما تعمل فحسب ، ولكنها على ذلك حكمة تسمو على
عقل فوثان الذي يتصرف في كل شيء بحيل وحيلة ،
والذي يغلفه إطار سميك من العلم والقانون الصارم .
وهكذا كان زيجفريت شخصية لا تعرف قانوناً ،
فوضوية في كل شيء . فهو المثل الأعلى للعالم الثائر
الفوضوي الأكبر « باكونين » Bakunin ، كما أن
بينه وبين الإنسان الأرق عند نيتشه شبيهاً كبيراً .

كان أول عمل لزيجفريت هو قتل « قافر » ،
حارس الكنز والخاتم ، ثم الاستيلاء على الخاتم .
أما الذهب فلم يعجبه ، ولذلك تركه . وبقي عليه أن
يعرف شيئين سمع عنهما أخيراً ، ولكنه لم يجربهما

من قبل : وهما الخوف والحب . أما الخوف فلم يكن يعرف إلى قلبه سيلاً ، إذ لم يحس به في أية لحظة من حياته ، حتى في قتاله الأخير مع « فافير » . وأما الحب ، فإنه يطلبه من الطيور . ويسألها أن تبحث له عن رفيقة ما دام يرى لكل ما في الطبيعة شريكاً ، فينبئه طائر بأن على قمة الجبل فتاة جميلة يحيط بها جدار من النار لا يحترقه إلا بطل ، فيسرع زيجفريت إليها .

ويصل زيجفريت إلى الجبل ، وهناك يجد قوتان متتكرات في ثياب سائح ، فيسأله عن الطريق إلى قمة الجبل ، ويطلب قوتان الحديث معه وهو فرح بروية ثمرة الجديدة . ولكن زيجفريت لا يريد أن يطل الحديث مع كهل مثل قوتان ، ويسخر منه ويستهن بقوته ، حتى بعد أن يخلع قوتان ثوب التنكر ويظهر على حقيقته ، ويهدد زيجفريت برمحه الذي كسره به سيف أبيه البطل الأول . ولكن سيف زيجفريت يحطم رمح قوتان ، فلا يجد هذا ما يستطيع أن يمنعه به ، فيقول له : « اصعد ، فليس في وسعي أن أقف في سبيلك ! » ثم يخفي قوتان عن عين زيجفريت إلى الأبد ، ويخفي قوتان مكانة للانسان البطل .

ويصعد زيجفريت إلى قمة الجبل ، ويحترق ستار اللهب دون خوف ، ودون أن تحمر شعرة واحدة من رأسه . وهكذا يتضح أن ذلك اللهب المحرق الذي طالما حُجبت الحقيقة نتيجةً للخوف منه ، لم يكن إلا وهماً وخيالاً كاذباً ، لا يؤذي أحداً . ويصل زيجفريت إلى برنهيده لينعما معاً بالحب ، ويقدم إليها خاتمه رمزاً لوفاته الأبدى .

٤ — أفول الآلهة Götterdämmerung

في هذه الحلقة الأخيرة من السلسلة الرباعية يسير فاجنر في طريق مخالف تماماً لذلك الذي سار فيه من قبل : إذ يحل التشاؤم لديه محل التفاؤل ، وبعد أن كان طريق الحلقات السابقة يؤدي إلى ظهور الإنسان ومجيئ

عهد الأبطال ، فراه في النهاية يقضي على البطل وعلى الآلهة معاً ، وعلى الحقيقة الممثلة في برنهيده أيضاً . ويحتل التوازن في الشخصيات إلى حد بعيد : إذ يصبح زيجفريت مخادعاً في بعض الأحيان ، فيحب امرأة أخرى غير برنهيده ، ويخدع هذه الأخيرة ليستولي منها على الخاتم ، وتصبح برنهيده امرأة غيوراً تسعى إلى الانتقام من زيجفريت ، ويخفي المعنى الرمزي الذي كانت دائماً تشير إليه ، وفي النهاية يتآمر أعداء زيجفريت على قتله ، ويطعنونه في ظهره ، وهو نقطة الضعف فيه ، فيموت وهو يدرك الحقيقة ، ويعود إلى حب برنهيده قبل موته مباشرة . وتصل برنهيده لتعرف الحقيقة بدورها ، وتتنحب على البطل ، ثم تدخل في اللهب ، بينما تظهر أمواج الرين ومن خلالها عرائسه الأولى لتأخذ الخاتم من إصبع زيجفريت وتغوص العرائس في الماء ، بينما تتبدى في السماء عن بُعد صورة الآلهة وقد احترقت في نيران لوكي ، إله الكذب ، ويسدل الستار على وجه قوتان وهو يتسم في استسلام وسط السنة اللهب التي تلهم مقر الآلهة ، وبقيت في نهاية الدراما على الآلهة والأبطال معاً .

الأفكار الاجتماعية والفنية في الدراما :

كان هناك ما يقرب من ربع قرن من الزمان بين وقت تأليف الأجزاء الأولى من دراما « خاتم التيلونجن » وبين الانتهاء من الدراما كلها . ولم يكن فاجنر خاملاً في هذه الأثناء ، وإنما كان إنتاجه مستمرا ، وذهنه لا يكف عن العمل . غير أن العالم المحيط به هو الذي تغير إلى حد بعيد ، وبالتالي تغيرت نظرته هو إلى الأمور تغيراً أساسياً . فحين بدأ فاجنر تأليفها ، كان ثائراً متفياً ، فقيراً يتكسب من كتابة بعض المقالات الفنية في الصحف ، ومن أعمال أخرى لم تكن في كل الأحوال تتلاءم مع فنان كبير مثله . أما حين بدأ

في تأليف الأجزاء الأخيرة منها ، فكان قد أصبح قناناً مشهوراً ، ينعم من خيرات ملك نصف مجنون ، وضع تحت تصرفه خزانين ببلاده ، وكانت ثورة سنة ١٨٤٨ قد انتكست منذ وقت طويل ، ولوعلى نحو مؤقت ، وعاشت شعوب أوروبا فترة تنأهب فيها للوثبة التالية على حكامها الرجعيين . كل هذا التغيير يفسر لنا التفاوت الكبير بين الروح التي بدأ بها فاجنر عمله الكبير هذا ، وتلك التي ختمه بها .

وينبغي أن نلبه القارىء إلى أن فلسفة فاجنر الاجتماعية في هذا العمل - كما في غيره - لم تكن تسيطر على وثيرة واحدة لسبب بسيط هو أنه لم يكن مفكراً نظرياً من الطراز الأول . وهكذا كان العمل ذاته يقبل شتى التفسيرات ، من أشدها رجعية إلى أكثرها تقدمية ، وكل ما علينا هنا هو أن نأخذ بالتفسير الأرجح ، والأكثر ملاءمة لظروف فاجنر وعصره . ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الجزء الأول من الدراما الرباعية كان يعبر في الأساس عن فلسفة اجتماعية ثورية مستمدة من أحداث ثورة سنة ١٨٤٨ . فتلك الدراما ، رغم ما احتوت عليه من آلهة وعماققة ومردة وعرائس بحر وخاتم مسحور وكنز محباً ، تنتمي إلى صميم القرن التاسع عشر ، وليست أسطورة غابرة على الإطلاق .

والواقع أنه إذا كان الدور الذي لعبه فاجنر ثورة ١٨٤٨ لم يظهر بوضوح خلال ترجمته الذاتية لحياته ، نتيجة لما حذفته زوجته كوزيما وعدلته في تلك الترجمة ، ولصلته الأخيرة بملك بافاريا وولائه له ، فإن الدراما الرباعية وحدها كفيلة بأن تثبت أن دوره في تلك الثورة كان إيجابياً . ففي ذلك الحين اقترن اسم فاجنر بأسماء كبار ثوار أوروبا ، مثل ياكونين وروكل Röckel ، وقيل عنه انه كان يجلب معه الثورة أينما حل ، وقد سبقته شهرته هذه إلى باريس ، حين

عُرِضت فيها « تانهاوزر » عام ١٨٦٠ : إذ أن الاخفاق التام الذي لازم هذا العرض كان راجعاً إلى إعزاز كبار الأرستقراطيين الألمان للنظارة من أعضاء نادى « الجوكى » ، وهو من نوادى الأثرياء بباريس . وما يدل على أن حماسة فاجنر للثورة في تلك الفترة كانت صادقة ، أنه ضحى من أجلها بوظيفة ثابتة في بلاط ملك ساكس ، وتحمل عناء الحرب من وطنه إلى سويسرا حيث عاش في المنفى مدة اثني عشر عاماً . ومن هنا كان في وسع المرء أن يؤكد أن فاجنر لم يكن في - في الأجزاء الأولى من هذا العمل على الأقل - قناناً منقطع الصلة بواقعه ، بل كان متديحاً في حياة عصره إلى أبعد حدود الاندماج .

وتبدت تلك النزعة الثورية في جميع وقائع أجزاء الدراما الأولى ، بل ظهرت واضحة في اسمها ذاته : إذ يعبر ذلك الاسم عن الثورة على الذهب الذي يقيد العالم ويلتف حوله كما يلتف الخاتم حول الإصبع . وفي خلال الدراما عملاً فاجنر الإطار الخارجى المستمد من الأساطير الجرمانية القديمة ، بمحتوى ثورى عنيف ، يروى فيه قصة تلك الخطيئة الثانية الكبرى التي يعانى منها البشر حتى اليوم ، وهى سرقة الذهب .

ولا يكتمل فهم المعنى الرمزي لهذه الدراما إلا إذا فسرنا ما يعنيه فاجنر بشخصياتها المختلفة . فهو حين يتحدث عن العاقلة والآلهة والأبطال ، لا يعنى على الإطلاق أنواعاً من الكائنات تختلف عن الانسان ، بل يرمز بها إلى أنواع مختلفة من الناس . فالعاقلة هم العمال الصابرون الذين يكسحون من أجل القليل من المال . والآلهة هم الأذكى الذين يسيطرون على الكنيسة والدولة ، ويفرضون قوانينهم على الجميع . أما الأبطال فيرمزون إلى الانسان المتحرر من القواعد الفاشية ، والذي لا يقدس إلا ما يضعه لنفسه من القواعد . وهكذا نجد « ألبريش » يمثل الشر الكامن ، الذي يتخلى عن كل شعور بالحب من أجل الاستحواذ على

المال والسيطرة على العالم بواسطته . ونجد زيجفريت يمثل البطل التلقائي المتحرر ، الذى يسير بوحى من حكمته الفطرية ، ولا يعرف القانون إليه سبيلاً : فهو أشبه بما دعا إليه « باكونين » من التحرر من كل القيود والنظم السياسية والدينية والتشريعية والعلمية ، وهو فى كلمة واحدة فوضوى ساذج . أما قوتان فروح قلقه تتردد بين الأرض والسماء ، يحاول السمو إلى مرتبة القداسة وإن لم يتس أطاعه المادية : فهو خير تعبير عن مأساة الانسان الحديث ، بل هو خلاصة الانسان الحاضر .

على أن هزيمة ثورة ١٨٤٨ قد خلقت فى فاجنر أثراً تشاؤمياً واضحاً : فبعد أن كان يرسم صورة لعالم جديد قريب من متناول أيدينا ، أصبح هذا العالم فى الجزء الأخير من الدراما بعيد المنال عنا ، بل أصبح « فناؤنا » نحن شرطاً لظهوره ، واحترق كل شيء فى نهاية الأمر : الآلهة والأبطال والعائلة معاً . وكان مقتل زيجفريت ، وهو جريمة لا معنى لها ، يرمز إلى الفوضى التى دبّت فى العالم ، وهُزمت فيها المثل العليا . بل إن اليريش ذاته — الذى يمكن ، فى عالمنا الحديث ، أن يعد رمزاً لواحد من ملوك الاقتصاد أى من كبار الرأسماليين — بعد يتخلى عن الحب ، ويكتسب القوة الكامنة فى الحاتم ، لا ينال من ذلك كله شيء ، بل يلحقه الدمار ، مثلاً يلحق الجميع . وهكذا يبدو الأمر فى النهاية كأن فاجنر لا يرى فى العالم إلا صراعاً لا معنى له من أجل القوة والطموح ، ينتهى دائماً بالموت . تلك هى فلسفة فاجنر التشاؤمية الأخيرة ، وهى فلسفة اختفى فيها الأمل الثورى الذى لازمه فى شبابه ، واكتست صورة قاتمة بفضل كتابات شوپنهور التى كان لها فى فاجنر أكبر الأثر فى تلك الفترة ، وكانت تعبيراً واضحاً عن خمود الشعور بضرورة العدالة الاجتماعية لدى ذلك الفنان الذى أصبح هو ذاته ، فى نظر شعب بافاريا على الأقل ،

مطهراً من مظاهر الظلم الاجتماعى الذى يمارسه أصفياء الملوك ورجال حاشيتهم .

ولكن ينبغى هنا أن نحذر القارئ من الوقوع فى خطأ الاعتقاد بأن فاجنر قد خلف تراثاً قيماً للانسانية بفضل ما احتوت عليه دراما « النيبلونج » من أفكار أو أشعار . وذلك لأن قيمة تراث فاجنر الكبرى إنما هى فى موسيقاه ، لا فى تفكيره أو شعره . وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى افتقار تفكيره إلى الاتساق ، وإلى العمق أيضاً ، فلنشر هنا إلى ضعف العنصر الشعرى فيه . صحيح أن فاجنر من الموسيقيين القلائل الذين ألفوا الأشعار لأنفسهم ، وأنه يستحق بمعنى معين أن يسمى شاعراً ، غير أنه قطعاً شاعر من نوع متخلف إلى حد بعيد ، وكان من المحال أن يحرز أى قدر من الشهرة لو كان قد اقتصر على كتابة الشعر . وحتى لو نظرنا إلى بناء الدراما للرباعية ذاتها من الوجهة الشعرية ، لوجدناه يفتقر بدوره إلى الاتساق . صحيح أنه أراد من هذه الدراما أن تكون متكاملة ملتزمة الأجزاء ، ولم يكن يتصور أبداً أن يحىء اليوم الذى تُقطع فيه إلى أربعة أجزاء منفصلة ، تُعزف كل منها دون الآخرين ، أو يُقطع فيها الجزء الواحد وتُفصل منه أقسام ، وتُختصر أو تركّز . كل هذا يعد كفراً من وجهة نظر فاجنر ذاته ، ولكنه يحدث اليوم بالفعل ، وحلوته يدل على أن النوق الفنى الحالى لم يعد يشاركه رأيه فى القيمة الشعرية لأعماله ، ولم يعد يعبأ إلا بقيمته الموسيقية ، لا باتساق الأفكار الشعرية وتسلسلها . والواقع أن المرء لو تبسّع بدقة أشعار فاجنر مع موسيقاه — وتتبع أشعاره ليس بالامر الهين ، وليس بالعمل الطريف أيضاً ! — لما وجد الشعر والموسيقى يسيران معاً فى كل الأحوال وكأنهما مصبوبان فى قالب واحد ، ولوجد فى أحيان غير قليلة تفاوتاً واضحاً بين الموسيقى وبين الكلمات المعبرة عنها . ولنصف إلى ذلك أن فى الدراما عناصر

أخرى تغنى في بعض الأحيان عن الشعر : فالإخراج المسرحي ، وتصميم المناظر - وهو أمر كان فاجر عبقرياً فيه دون شك - كثيراً ما كان يُغنى عن الشعر ، لأن حركات الممثلين والمناظر المحيطة بها كانت كافية للدلالة على المقصود ، بحيث كانت مهمة الشعر في مثل هذه الحالات تقتصر على تكرار التعبير عن أمور يستطيع المرء أن يراها بعينه المجردة . وأخيراً ، ففي شعره أجزاء تستعصى تماماً على التلحين ولولا أن مؤلفها هو ذاته الذى أوجد لها لحنها ، لكان الأرجح أن يعجز أى موسيقى آخر عن الاتيان بالحن لها ، وخاصة تلك الأجزاء التى تتناول موضوعات تدخل في صميم السياسة أو الاقتصاد !

وإذن ففاجر لم يساهم في تراث الإنسانية ، كما قلنا ، بفلسفته التلقيفية ، ولا بأشعاره ، وإنما ساهم في هذا التراث بإنتاج موسيقى رائع ، وبنظريات جديدة في الفن الموسيقى طبقها عملياً في هذا الإنتاج ، الذى كانت قمته دون شك هي الدراما الرباعية « خاتم النيبلونجن » . وتلك هي القيمة الحقيقية لهذا العمل : أعنى كونه تطبيقاً عملياً ، على أوسع نطاق ، لمذهب تجديدي ضخم في الموسيقى ، لا كونه يتضمن فلسفة أو أشعاراً معينة .

في درامات فاجر طُبق لأول مرة نظام « اللحن المميز » Leitmotiv ، الذى يكون فيه لكل فكرة ، أو لكل شخصية ، أو لكل شعور أو موقف خاص ، لحن يعبر عنه ، ويتكرر كلما تكرر الأول . فما الذى أدخله فاجر من التجديد بهذا النظام ؟ لا جدال في أن هذا النظام يبعث في الدراما الموسيقية وحدة واتساقاً تسود العمل الفنى من بدايته إلى نهايته . فهنا يدخل إلى جانب الموسيقى والشعر عنصر يمكننا أن نسميه تجاوزاً بالعنصر « المنطقي » ، أعنى ذلك الذى يضمن الاتساق والوحدة لكل شخصية ولكل موقف في الدراما ،

ويجعل من « العقل » أداة تشترك في تذوق العمل الفنى إلى جانب العاطفة أو الشعور . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذا العمل الفنى ينتقل إلى المجال « الباطن » في النفس البشرية ، إذ أنه في الوقت الذى قد لا تكون للكلمات أو المناظر الخارجية فيه أية دلالة باطنة ، تستطيع الموسيقى التى تعزف لحناً مميزاً معيناً ، وليكن لحن « الحب » مثلاً ، أن تبعث في نفوسنا هذا المعنى الباطن . دون أن يتغير في الظروف الخارجية أى شئ . في هذا كله كانت الدراما عند فاجر تمثل تجديداً هائلاً بالنسبة إلى الفن الإيطالى للأوبرا ، الذى كان الغناء فيه يرتبط بالموسيقى على نحو مخالف تماماً : إذ أن الأوبرا بعناها الإيطالى مجموعة من العناصر المفككة التى تقتصر إلى الوحدة والاتساق ، والتى يمكن أن يفهم كل منها معزول عن الآخرين ؛ فالأوبرا الواحدة ، في واقع الأمر ، مجموعة من الأعمال الفنية التى ترتبط فيما بينها ارتباطاً يتفاوت سطحية ، ولا يمكن أن نعد تركيهاً واحداً متكاملاً مثل درامات فاجر . وهى أيضاً « خارجية » إلى حد بعيد ، أى أن حوادثها تدور في عالم الأشياء المحيطة بنا أكثر مما تدور في عالم النفس الباطنة . وهكذا فإن التجديد الذى أدخله فاجر كان حساساً في هذا المجال .

وقد أحصى بعض الباحثين ، في دراما « خاتم النيبلونجن » ، حوالى سبعين لحناً مميزاً ، تُشخذ قوالب أو لبنات لبناء النسيج الدرامى الكامل . غير أن الألحان الهامة فيها تصل إلى حوالى ثلاثين فقط ، أما الأخرى فلا تتكرر بالقدر الذى يبرر النظر إليها على أنها « مميزة » . وهكذا يشعرنا فاجر منذ البداية بأننا لزاء تركيب منهجي منظم ، تكون فيه للألحان الموسيقية الرئيسية أهمية مزدوجة : فهى من جهة تمثل خيوطاً وظيفتها نسج موضوع الدراما ، وهى من جهة أخرى عناصر موسيقية لها أهميتها الكامنة في ذاتها . واللحن المميز الواحد هو جزء موسيقى صغير يشير إلى شخص أو

فكرة أو موضوع . وكثيراً ما نجد أفكاراً مجردة غاية التجربة ، تعبر عنها ألحان مميزة ، كالشعور بخيبة الأمل ، أو بإحباط الرغبة مثلاً ، وهذه بطبيعة الحال أفكار لا تدعى الموسيقى المألوفة لنفسها القدرة على تصويرها . ومع ذلك لا يمكن القول بوجود ارتباط « في المعنى » بين اللحن المميز وبين الموضوع أو الفكرة التي يشير إليها — باستثناء حالات تصويرية قليلة ، كأغنية الطائر أو ارتفاع ألسنة اللهب — وإنما هو رمز يشير إلى ذلك الموضوع فحسب . وهو في ذلك أشبه بالرموز اللغوية : إذ لا يستطيع أحد أن يقول بوجود ارتباط أساسي بين لفظ « البرقالة » وبين الفاكهة التي تأكلها ، وكان من الممكن أن يحل أى لفظ آخر محل ذلك الذي اخترناه واصطلحنا عليه ، كما هي الحال في الألفاظ التي تدل على نفس هذا المعنى في اللغات الأخرى . وبعبارة أخرى ، ففي معظم الأحيان — فيما عدا الحالات التصويرية المباشرة — لا يستطيع المرء أن يستدل من اللحن على معناه الذي يشير إليه ، وعليه في هذه الحالة أن « يحفظ » الألحان المميزة التي يربطها بمدلولاتها ، مثلما يفعل عندما يتعلم لغة جديدة . وقد يرى المرء في ذلك نقصاً ، ولكن هذه الصفة هي التي أتاحها بالفعل للألحان المميزة أن تكون أداة ذات إمكانيات هائلة في التعبير الفني : إذ أن الفكرة تقبل تطبيقات هائلة لا حدود لها . وما أشبهها في ذلك بمجموعة البدنييات والمصادر الأساسية في هندسة « إقليدس » ، إذ تقبل هذه التجميع على أنحاء شتى ، تتكون منها على الدوام نظريات جديدة ونتائج لم تكن معروفة من قبل . وهكذا تكون الدراما الموسيقية أشبه بنسق من البناء الهندسي السيمفوني الذي هو متكامل من جهة ، ولكنه حافل بإمكانيات التوسع والتطور من جهة أخرى .

وهنا يمكن التجديد الأساسي الذي أتى به فاجر :

فقد كانت طريقة الموضوعات الرئيسية المتكررة

معروفة لدى جميع الموسيقيين السابقين ، وكثير منهم كان يستخدمها بمعنى درامى ، ولكن أحداً منهم لم يستخدم هذه الطريقة بتلك الدقة المطلقة التي استخدمها بها فاجر . فالمعنى عنده هو الأساس الأول ، ومنه ينتقل إلى موضوع موسيقى يرمز إليه ، ومن الموضوع الموسيقى لتحديد طبيعة الأجزاء الغنائية . ولما كان من الضروري أن يكون الكلام مفهوماً ، فقد قلت عند فاجر ظاهرة الغناء الجماعي إلى حد بعيد ، ولا تكاد توجد في حلقات « خاتم التيلونجن » الأربعة سوى حالتين لغناء المجموعة : الأولى هي غناء « بنات الرين » في الحلقة الأولى وغناء مجموعة الرجال في « أقول الآلهة » .

أما على المسرح ذاته فإن الشخصيات تكتسى برداء الأبطال وتسلك مسلكهم . وهم لا يمثلون آلهة وآلهات فحسب ، بل يمثلون أيضاً عمالقة وأقزاماً وسحرة وشياطين وبعض أنواع الحيوانات الأسطورية ، وهؤلاء جميعاً قد يمثلون مبادئ مثلما يمثلون أشخاصاً ، أو يصورون عواطف إنسانية معينة إلى جانب تصويرهم لأنفسهم : فبرونيلده تمثل مصدر السرور في حياة زيجفريت إلى جانب تمثيلها لشخصيتها الخاصة ، ولها في كل حالة لحن مميز مختلف .

فاذا انتقلنا إلى خصائص « الغناء » في الدراما الرباعية فسنجدها بنورها مختلف كثيراً عن الغناء في الأوبرا المألوفة . فالغناء كما قلنا فردي في الأغلب ، ولا كانت الكلمات تلعب فيه دوراً هاماً ، فقد وجبت على المعنى أن يسمع صوته بوضوح ، على أن الأوركسترا عند فاجر ممثلة هي الأخرى بالآلات ، ولا سيما آلات النفخ والآلات النحاسية ذات الأصوات العالية ، وهكذا يكون على المعنى أن يصارع مع الآلات الموسيقية من أجل إبلاغ رسالته إلى المستمعين ، وكثيراً ما يخفق في ذلك . ولننصف إلى ذلك أن الطول الأصلي لكل حلقة من حلقات « خاتم التيلونجن » يتراوح ما بين

خمس وست ساعات ، والمفروض - حسب رأى فاجنر ذاته - أن يؤدي العمل كله في أربع ليال متتابعات . وهذا يقتضى من الغنى « بطولة » لا تقل عن تلك التى يصورها في غنائه . هذا إلى جانب صعوبة الأسلوب الغنائى ، أسلوب « اللحن المتصل » ، الذى يقتضى براعة وقوة خاصة في الأداء تزيد كثيراً على ما تقتضيه الألحان المحددة المعالم في الأوبرا العادية .

أثر إنتاج فاجنر في التراث الأوربي

كانت أولى صفات إنتاج فاجنر ، التى جعلت له تأثيراً كبيراً في الفن والفكر الأوربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، هى تعدد الأوجه التى يمكن أن يفهم منها : ففى دراما مثل « خاتم النيبلونجن » ، باطارها الأسطوري الرمزي ، يستطيع أصحاب أشد الاتجاهات تبايناً أن يجدوا فيها ما يرضيهم . ففيها إرضاء للثورى المتطرف ، وفيها إرضاء للمحافظ وللمتدين المتمسك ، وفيها ما يروق صاحب النزعة القومية المتعصبة ، وما يعجب صاحب النزعة العالمية الشاملة . ولكن الأمر المؤكد أن أنصار فاجنر من « المتحررين » كانوا أكثر من أنصاره من « المحافظين » وهذا أمر غريب حقاً إذا رجعنا بأذهاننا إلى مواقفه الأخيرة ، كعلاقته بملك بافاريا ، ثم تدرجه إلى ساسة بروسيا مثل بسمارك ، ومساعدته للقومية الألمانية العدوانية في مبدأ ظهورها .

ولقد كان زمام التجديد في الفن والفكر بيد الحركة « الرمزية » في ذلك الحين ، وكان معظم الرمزيين أنصاراً متحمسين لفاجنر . ولم يكن السبب الوحيد لذلك التحمس هو التشابه الواضح بين منهج فاجنر « الرمزي » في دراماته ، ولا سيما خاتم نيبلونجن ، وبين الأسلوب الرمزي . إذ يبدو أن فاجنر ، بحركته التجديدية في الفن ، قد بعث في هؤلاء الفنانين آمالاً عريضة : فيها هوذا فنان يصعب فهمه ، خالف القواعد

المألوفة كلها ، ومع ذلك فقد « نجح » ، واتخذ أحد الملوك أستاذاً فناناً له ، كما اتخذ شعب كامل رمزاً لروحه ، وشيدت مدينة لتحقيق آرائه الخاصة في الفن - كل ذلك كان كفيلاً بإثارة حماسة جيل من الفنانين المحدثين الذين يتعطشون إلى النجاح والشهرة ، وإلى تقدير العالم لهم .

ولقد بدأ الإعجاب بفاجنر ، في إنجلترا المحافظة ، على يد أنصار الفن الرمزي فيها ، ولكن سرعان ما اتسع نطاقه : فكان من أشد المعجبين به ، الشاعر « سوينبرن » و « جورج مور » ، وتألفت جمعية فاجنرية متفرعة عن « جمعية فاجنر العالمية » ، وأصبحت لها صحيفة تحمل اسم « المعلم The Meister » ، أشرف على تحريرها أشتون إليس Ashton Ellis ، الذى تولى مهمة ترجمة ونشر كل كتابات فاجنر المنشورة باللغة الإنجليزية . وانضم أنصار الفكر التقدمي ، وأصحاب الاتجاهات الواقعية والطبيعية في الأدب ، وعلى رأسهم هاردي ، إلى قائمة الفاجنريين . ثم أعلن جورج برنارد شو أنه فاجنري في الوقت الذى أصبح فيه أقوى ناقد موسيقى في بلاده ، حتى أنه أراد أن تنشر الجمعية الفابية الاشتراكية ، ضمن مطبوعاتها ، كتاب « الفن والثورة » لفاجنر ، ولكنه لم ينجح في إقناع زملائه بذلك . وعندما بلغ التحمس لفاجنر في إنجلترا حد التطرف ، اضطر شو نفسه إلى تحذير مواطنيه من الإفراط ، ومن « عبادة فاجنر » ، وحاول في خلال ذلك أن يؤكد التفسير الاشتراكي لتفكير فاجنر ، وذلك في كتابه « الفاجنري الكامل The Perfect Wagnerian » وذلك حتى يخفف من هالة القداسة التى أحاطت باسم هذا الفنان .

وفي فرنسا كان الإعجاب بفاجنر يتركز أساساً في أوساط المهتمين بفلسفة الفن وعلم الجمال . وكان على رأسهم الشاعر الكبير « بودلير » والكاتبة « جوديت جوتييه » (التى كانت لها مع فاجنر قصة حب قصيرة

في وقت كان فيه الفنان كهلا وكانت هي فيه فتاة صغيرة) . وأسس الشعراء والكتاب الرمزيون ، في فرنسا أيضاً ، «الحلقة الفاجنرية» La revue wagnérienne التي دامت ثلاث سنوات فقط ، وكان يشرف على تحريرها «إدوار ديجماردان» Edouard Dujardin ، وكان يكتب على صفحاتها المفكر المشهور بالتعصب للجنس الجرمانى الآرى ، هيوستون تشيمبرلين Houston Stewart Chamberlain . ولكن تأثير فاجنر في الحركات الأدبية كان أقوى من ذلك ، إذ اعترف بقضله عدد كبير من أشهر الشعراء الفرنسيين ، مثل «فرلين» ، و «ملارميه» و «بول فاليرى» ، و «بول كلوديل» . ولقد أشاد بتمجيد فاجنر كتاب مشهورون مثل «رومان رولان» و «هنرى لشنتيرجر» أما في ميدان الموسيقى الفرنسية ، فقد اعترف بتأثيره «سيزار فرانك» و «سان سانس» و «فنسان داندى» وذلك في مراحل معينة من تطورهم على الأقل .

ومن الطبيعي أن يكون تأثير فاجنر في الفن والفكر الألماني أعظم . فهنا أيضاً نجد مجلة تصدر لنشر آراء فاجنر ، كانت هي في الواقع الأصل الذي تفرعت عنه المجلات الأخرى ، وهي «صحائف بايرويت» Bayreuther Blätter . وكان تأثير فاجنر في ألمانيا مقترناً بعنصر آخر ، هو القومية المتعصبة ، وهكذا كانت الحلقة تتضمن دفاعاً عن العنصرية وعن «الجرمانية» إلى جانب دفاعها عن نظريات فاجنر في الموسيقى والفن بوجه عام . وكان مما شجع على هذا الاتجاه ، أن تزايد شهرة فاجنر قد اقترن بتزايد قوة الأمة الألمانية وتحقيق وحدتها ، ثم إحرازها انتصارات حاسمة في الميدان العسكرى . وهكذا انقسم الرأى العام الفنى هناك إلى معسكرين ، أحدهما يضم أنصار فاجنر والآخر أنصار «برامز» ، وهو انقسام يعكس في حقيقة الأمر آراء سياسية إلى جانب الاختلافات في المذاهب الفنية : إذ كان أنصار برامز هم الذين يعارضون روح التعصب

الضيق الأفق ، ومن هنا لم يكن لهم أمل كبير في النجاح أو الوقوف في وجه الزحف الجارف للأفكار التوسعية المتعصبة .

وليس هنا مجال البحث في تلك العلاقة الحاسمة التي ربطت فاجنر ، فكرياً ، بواحد من أعظم المفكرين الألمان في القرن التاسع عشر ، وهو نيتشه ، ثم فرقت بينهما فيما بعد ، ولكن يكفينا أن نقول إن شخصية فاجنر ظلت على الدوام تلعب دوراً أساسياً في تفكير نيتشه ، ولم يكن دورها السلبي أيام انفصالهما بأقل من دورها الإيجابي أيام انصالحهما .

ولم يكن نيتشه ، على أية حال ، هو المفكر الوحيد المشهور الذى انقلب على فاجنر وثار عليه ، فقد ظهرت ، في نفس الوقت الذى كانت فيه «عبادة فاجنر» تكتسح أوروبا ، اتجاهات ناقدة متعددة ، منها ما ينتمى إلى مجال الأدب والفكر عامة ، ومنها ما ينتمى إلى مجال الموسيقى . وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى حالتين مشهورتين لمفكرين شنوا حملة شعواء على فاجنر ، وعلى «خاتم النبلونجن» بوجه خاص . فالشاعر والفنان والمفكر الإنجليزي «وليام موريس» ، قد ثار على فاجنر ، ولا سيما بعد قراءته لهذه الدراما الرباعية . ذلك لأنه كان يعرف الأسطورة الأصلية التي بنيت عليها الدراما ، ورأى أن تحويل فاجنر لها لم يكن تعديلاً فحسب ، بل كان تشويهاً لطابعها الأصلي . صحيح أن التصرف والتغبر مباح للشاعر ، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقاً بنقل أسطورة قديمة إلى جو حديث أشد تعقيداً من جوها الأصلي بكثير ، ولكن موريس لم يغتفر لفاجنر ما رأى أنه قضاء على المحتوى الدرامى الإنسانى في الأسطورة الأصلية ، وتحويلها إلى مناقشات مملّة ، ضاعت فيها معالم الشخصيات الأصلية للأسطورة وفقدت كل دلالة لها .

على أن أعنف نقد وجه إلى فاجنر ، كان من

جانب الكاتب والروائي الروسي الأشهر تولستوى .
ففى كتابه الصغير « ما الفن ؟ » خصص فصلاً مشهوراً
لنقد فاجنر ، حلل فيه « خاتم النبلونجن » تحليلاً سخر فيه
من طابعها الملل المطرد ، ومن تفاهة المشاعر الإنسانية
التي تبدى فيها ، وحطم ما تدعيه لنفسها من أنها فن
أخلاقي يعرض المشكلات الإنسانية في قالب أسطوري
لم تقسده المدنية : إذ أن هذا العمل ، في رأى تولستوى
مفرط في مدنيته ، ومعقد أكثر مما ينبغي ، وطابعه
مصطنع في أساسه . أما ادعاء الشعبية فهو أبعد الادعاءات
عن الحقيقة ، إذ أن فن فاجنر أرسقراطى لا يمكن أن
يلقى استجابة تلقائية من كتل شعبية كبيرة .

والأمر المؤكد هو أن نقد تولستوى الأخير ، على
الأقل ، كان له ما يبرره تماماً : فمن الأمور التي لم
يصعب على النقاد الموسيقيين ملاحظتها ، أن أعمال فاجنر
الناضجة ، ولا سيما « خاتم النبلونجن » ، قد خلت تماماً
من الألحان الشعبية التي كان يتهوّن نفسه يلجأ إليها في
كثير من الأحيان ليتخذها أساساً لبنائه الموسيقى — هذا

على الرغم من ادعاء فاجنر أن فنه ليس مجرد وسيلة
للاستمتاع فحسب ، وإنما هو أداة لتحقيق نهضة شاملة
للإنسان الحديث .

ولقد كان تعلق المدرسة الروسية في الموسيقى
بأسس الفن الشعبي هو الذي جعلها أسرع المدارس إلى
التحرر من تأثير فاجنر . وكانت الشهرة التي أحرزها
فنانون مثل موسورسكى وبورودين وريمسكى
كورساكوف ، الذين كانت موسيقاهم تسير في الاتجاه
المضاد تماماً لاتجاه « الدراما الموسيقية » الفاجنرية ،
وتعتمد على البساطة وتستلهم الروح الشعبية على الدوام
— كان ذلك دليلاً على أن هناك سبلاً أخرى ناجحة
للفن الموسيقى الحديث غير ذلك السبيل الذي انتهجه
فاجنر . ومع ذلك فقد كانت صعوبة الكفاح الذي
اضطر هؤلاء الموسيقيون ، وغيرهم ، إلى خوضه في
سبيل تأكيد طريقتهم المستقلة ، دليلاً على مدى القوة
التي سيطر بها أسلوب فاجنر الجديد على النفوس في فترة
حاسمة من تاريخ الفن العالمى .



الزود على الدهريين بحال الدين الأفغان

بمستم
الزيتا محمد طاهر الحيدري

من رواد الأصلاح في العالم الإسلامي . اشتهر باسم السيد جمال الدين واسمه في الأصل محمد جمال الدين . أما أبوه فاسمه السيد صفدر من علماء الدين وأصحاب البيوتات ووجوه القوم في بلاد الأفغان . ويرجع نسبه إلى الترمذي العالم المحدث ويرتقى إلى الحسين بن علي عليه السلام . وصفدر لفظ فارسي لقب به الإمام علي ابن أبي طالب .

وكانت للسيد صفدر منزلة كبيرة عند الأفغانين . يجلونه ويحترمونه وله سيادة على جزء من الأراضي الأفغانية

وقد ولد السيد جمال الدين سنة ١٢٥٤ من الهجرة . واختلف في مقر ميلاده والوطن الذي ينسب إليه . فبعضهم يقول إنه ولد في أسعد آباد من أعمال كابل وينسبه إلى الأفغان وبعضهم يقول إنه ولد في أسد آباد وينسب إلى فارس ويروى أنه إنما انتسب إلى الأفغان تهرباً من سيطرة الحكومة الأيرانية . إلا أن أكثر من ترجموا للسيد جمال الدين متفقون على الرأي الأول مستندين إلى أقواله وأقوال عارفيه .

وقد انتقل به أبوه إلى كابل عاصمة الأفغان في الثامنة من عمره وعنى بربيته عناية فائقة ونشأ تنشئة

قويمة ، قابلت في نفس الصبي ثوبة صالحة ، فأثمرت خير الثمار . ثم وكل أمره إلى أساتذة أجلاء تلقى عنهم مختلف العلوم في الفقه والشريعة وعلوم المنطق والرياضة وبعض نظريات الطب . واصطحبه في أسفاره وكان يطلعه على أحوال البلاد وأخبار الناس فبعث في نفسه حب الأسفار والتطلع إلى معرفة أحوال الدول . ولم تشغله هذه الأسفار عن تلقي العلوم أيما حل . وقد ظهرت بوادر ذكائه الخارق في الثانية عشرة من عمره . روى : « أنه نزل بطهران هو ووالده فسأل عن أكبر علمائها وتوجه إلى مجلس درسه في اليوم التالي ليومه وصوله إليها . قال : فوجدته جالساً بين طلابه يقر كتاباً عربياً ويشرح مسألة من المسائل العلمية ولاحظت أنه شرحها شرحاً مقتضياً فطلبت منه أن يعيد شرحها بصورة أكثر تفصيلاً حتى يفهمها الجميع . فتعجب الشيخ لجرأتي وفضولي ولكنني أجبت بأن طلب العلم لا فضول فيه . ثم قمت بقراءة تلك المسألة وتفسيرها فتحرك الشيخ من مكانه . فظننت أنه يريدني شراً ، ولكنه أقبل علي وضممني إلى صدره وقبلني ثم أرسل إلى والدي يستدعيه . وأمر أن تشتري لي عباءة وعمامة ، وأن يلبسوني العباءة وقام هو بلبف العمامة . »

وارتحل جمال الدين إلى الهند ولم يتجاوز السادسة عشرة من عمره فمكث فيها سنة وبضعة أشهر درس خلالها العلوم الأوربية والرياضية .

إقامته في بلاد الأفغان

وأقام جمال الدين في أفغانستان خمس سنوات شغل في أثناءها أرقى المناصب وأيقظ الروح الوطنية بين الأهلين فتقبلوا نصائحه وأحاطوه بالتعظيم والتكريم وكان أمير الأفغان محمد أعظم خان يقربه إليه ولا ينفذ أمراً إلا بمشورته وقد حفظ له جمال الدين مكانته في نفسه بعد تخليه عن الحكم .

رحيله إلى الهند

واتجه جمال الدين إلى الهند وكان الإنجليز يحشون تأثيره على الهنود فأحاطوه برقابة شديدة وتبعوه بالجواسيس حيث سار . وعلى الرغم من ذلك فقد استطاع أن يبذر في الهند بذور الوطنية . ومن كلماته التي كان يوجهها إليهم :

« هبوا للمطالبة بحقوقكم لأنكم ملايين من البشر فلو كنتم ذباباً لكان طينكم يصم آذان الإنجليز » فلما رأى الدموع تهمر من عيون سامعيه خاطبهم بقوله :

« اعلموا أن البكاء ليس من أخلاق الرجال . فانهضوا للمطالبة بحقوقكم دون خوف ولا تردد فلا حياة لقوم لا يستقبلون الموت في سبيل الاستقلال بشعر باسم » .

وقد هزت كلماته النفوس ورأى الإنجليز فيها الخطر عليهم فطالبوه بمغادرة البلاد ونقلته الحكومة الإنجليزية على نفقتها في إحدى سفنها إلى السويس فنزل مصر وأقام بها أربعين يوماً تعرف خلالها إلى جلة علمائها وفي مقدمتهم الإمام محمد عبده ثم رحل إلى تركيا سنة ١٢٨٧ للهجرة ١٨٧٠ ميلادية ونزل عاصمتها فلما علم الصدر الأعظم

بقدمه سعى إليه بنفسه ورحب به ونهض جمال الدين كعادته يبت دعوته للإصلاح فأثار ذلك حقد الحاقدين واشتدوا في الكيد له عند الخليفة فاضطر الصدر الأعظم إلى أن ينصح له بمغادرة البلاد حتى ينحسم النزاع . وتحول مسعاه إلى مصر فجاءها سنة ١٢٨٨ هـ ١٨٧١ م في عهد رياض باشا ناظر النظار بها فأكرم وفادته وأجرى عليه راتباً شهرياً لما عهد فيه من سداد الرأي والمقدرة على اسئالة القلوب واستئارتها ضد الاستعمار . وما كاد خبر قدومه إلى مصر يذاع فيها حتى أسرع إليه طلاب العلم ورواد الحرية يغترفون من معين علمه ويتلمسون منه القدوة الحسنة .

وأخذ جمال الدين يبصرهم بأمور دينهم ويحثهم على المطالبة بحقوقهم في الحرية والاستقلال وجمع حوله فريقاً من العلماء والكتاب والخطباء ودعاهم إلى تحقيق الغاية التي يرمى إليها بالكتابة والخطابة وتلقين الدروس ومن أقواله في ذلك :

« لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا آداب لهم . ولا عزة لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم إذا لم يبق منهم أساطين تحمى وتحجب آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم » .

وتولى جمال الدين الكتابة في الصحف والقاء المحاضرات في المنتديات وتلقين الدروس الدينية والوطنية وكان لصيحته أثر كبير في النفوس فأيقن المستعمرون أن هذا المصلح الكبير قد كشف أساليبهم وزعزع ثقة بعض الجهلاء فيهم .

وأحسن ولاة الأمر من أسرة محمد على أن جمال الدين قد لفت الأنظار إلى ما حل بالبلاد من النكبات بسبب إسرافهم وفساد حكمهم .

فأوعزوا إلى بعض رجال الدين من موظفي الحكومة أن يطعنوا في عقيدته الدينية ويرموه بالزندقة . ولما كانت فكرة الدين هي السلاح الماضي الذي شهره جمال الدين

فقد رأوا أن يحاربوه بنفس السلاح . ولكن كانت حركة جمال الدين قد اتسع نطاقها وأفكاره قد انتشرت إلى حد بعيد ، وتلاميذه قد عظم شأنهم ، فان أعداءه لم يقتلوا في مناهضته بهذه الأسلحة .

ولم يكف جمال الدين عن نشر دعوته على الرغم من محاربة السلطات الإنجليزية والمصرية له حتى غدر الخديوى توفيق به وأمر بطرده من البلاد المصرية . فقبض عليه وهو يسير في الطريق إلى منزله ليلا واقتاده رجال البوليس إلى محطة القاهرة وأركبوه القطار إلى السويس وليس معه مال ولا عتاد إلا نفسه العامرة بالإيمان .

ولقيه فنصل إيران وهو على هذه الحال فعرض عليه مبلغاً من المال فأبى وقال : « احتفظوا بالمال فأنتم أحوج إليه . إن الليث لا يعدم فريسته حيثما ذهب » وقد وصف الإمام محمد عبده خروج جمال الدين من مصر فقال :

« لا ريب في أن الانزعاج بنفى جمال الدين كان هاماً ، والكنز كان تاماً ، ولكن جناب الخديو أظهر سروره بما فعل ، وتحدث به في محضر جماعة من المشايخ على مائدة الافطار في رمضان .

فأظهر الطرب بذلك من كان لا يعرف لنفسه قيمة في العلم والفضل في محضر الشيخ جمال الدين . . وألزمت الجرائد بنشر الأمر الصادر بالنفى والتفريع الشديد مما لم يكن يستحق الرجل . كما أنه كان فيه تشنيع جارح على من كانوا يجتمعون عليه فنشره البعض وأبت إحدى الجرائد نشره فعطلت . على أن هذه الشدة لم ترد الأفكار إلا حدة ولا الألسن إلا جرأة ولا الاحساس بضرورة الإصلاح إلا نغماً وظهوراً . ولم تكن حكومة مصر كريمة في معاملته ، فوصفته بالزندقة وسمته ضلال الدين . »

وإذا كان جمال الدين قد غادر مصر على هذه الصورة المؤلمة فان تعاليمه لم تغادر أرضها وبذور الوطنية التي بذرها قد أثمرت وأنبثت فيها القادة والزعماء الذين حملوا الراية من بعده وكان من أثرها ثورة عراقى الكبرى في مصر .

جمال الدين في فرنسا

واشترك جمال الدين في فرنسا مع جماعة من المصريين في إنشاء جمعية سميت « جمعية العروة الوثقى » واستدعى تلميذه الأكبر الإمام محمد عبده الذى كان قد نفى من البلاد المصرية للاشتراك معه في هذا العمل قلمي . وكانت هذه الجمعية ترمى إلى رفع شأن الإسلام والمسلمين وتوحيد كلمتهم وكشف أغراض المستعمرين . وقد أصدرت صحيفة باسمها سميت « جريدة العروة الوثقى » وكانت سلاحاً قوياً لنصرة الشرق والشرقيين مما جعل المستعمرين يصادرونها أينما كانت وقد منعوا دخولها مصر والهند وأحصوا أسماء المشتركين فيها ووضعوهم تحت الرقابة وصدرت القوانين في مصر بمعاقبة من يحملها ولكن على الرغم من ذلك فقد كان صوتها يصل إلى سائر الأنحاء . وحاول الإنجليز استمالة جمال الدين وعرضوا عليه عرش السودان فأجابهم « إن السودان ليس ملكاً لبريطانيا حتى تتصرف في عرشه وتعرضه على » .

جمال الدين في روسيا

وقد رحل جمال الدين إلى روسيا وفي نفسه أن يحقق بعض آماله في محاربة الاستعمار في الشرق ونصرة المسلمين في تلك البلاد . وعلم يقدمه قيصر روسيا فدعاه إلى زيارته ودارت بينهما محادثات تناولت حال إيران . فعرض جمال الدين لاستبدال الشاه وحرمانه الرعية من حقوقهم فقال له القيصر وقد أحسن ما يقال عن الشاه يقال فيه :

« إننى أرى الحق مع الشاه . كيف يرضى ملك من الملوك أن يتحكم فيه فلا حوه » وقال جمال الدين : « أعتقد يا جلالة القيصر أنه خير لعرش الملك أن يكون ملايين الرعية أصدقاء له بدلاً من أن يكونوا أعداء يترقبون الفرص ويكونون في الصلور سموم الحقد ونيران الكراهية » .

عودة جمال الدين إلى إيران

وعاد جمال الدين إلى إيران بدعوة ملحة من الشاه فعادت الطمأنينة إلى قلوب أبنائها وتوقع الناس إصلاح الحال ولكن جمال الدين ما كاد يستقر به المقام حتى أعلن دعوته إلى الإصلاح كمعادته أينما سار . ولكن دعاة السوء من الحكام والحاشية اندفعوا إلى الشاه يوقعون بينه وبين جمال الدين ويحذرونه مغبة الإصلاح الذى يدعو إليه وقد دار بينه وبين الشاه الحديث الآتى :

قال الشاه : « أصبح أن أكون يا حضرة السيد وأنا ملك ملوك الفرس كأحد أولاد الفلاحين » .

فقال جمال الدين : « أعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك ستكون بالحكم الدستورى أعظم وأنفذ وأثبت مما هى الآن .

والفلاح والعامل والصانع فى المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمراك واسمح لإخلاصى أن أؤديه صريحاً قبل قوات وقته .

« لا شك يا حضرة الشاه أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش دون أن يكون على رأسها ملك . ولكن هل رأيت ملكاً عاش دون أمة ورعية » .

وقد انصرف جمال الدين من لدن الشاه والحقد تغلّ مراجله فى صدره .

وكانت كلمة الإصلاح تثير الشاه ولا تحتملها نفسه التى فطرت على حب الفساد الذى استشرى فى بلاده فجند قوة مسلحة وأرسلها إلى مقر جمال الدين

وقبض عليه وهو مريض بطريقة عنيفة وأمر بسجبه وهو مريض على الثلوج إلى دار الحكومة ثم ساقه الجنود المشاة والفرسان وهو مسلسل فى فصل الشتاء خارج البلاد .

ولم يستطع جمال الدين أن ينسى هذه المعاملة القاسية ولم ينس إيران . وجعل همه تحقيق مطالبها والنيل من الشاه مما أدى فى النهاية إلى قتله .

عودة جمال الدين إلى تركيا

سافر جمال الدين إلى تركيا فاستقبله السلطان عبد الحميد بحفاوة بالغة . وأعد له قصرًا للإقامة فيه وكان جمال الدين يحضر مجالس السلطان ويخاطبه بصراحة تامة وفى أحد اجتماعاتهما أفضى إليه السلطان بقوله :

« إن ملتسمى من حضرتكم أن تنشئ وتؤسس اتحاداً واتفاقاً قوياً ثابت الأركان لا يقبل الخلل بين الشعوب الإسلامية حتى يمكن بفضل تلك الوحدة أن تمد أُمم الجامعة الإسلامية يد المودة والأخاء بعضها إلى بعض وتنهض بالصناعة والعلوم فى ظل الاستقلال القومى والاتحاد الإسلامى ، ولكى يتم لها التوفيق بعون الله تعالى لاسترجاع تلك القوة العظيمة السابقة ولا تتأخر عن ركب السعادة والرقى » وتقبل جمال الدين هذا المطلب بسرور عظيم وعمل على تنفيذه إلا أن السلطان أراد أن يفرض نفسه على القائمين بهذا العمل ويحول سائر الجهود إلى صالحه .

وكان الحسد قد دب إلى قلوب حاشيته لنجاح جمال الدين فى نشر دعوته للإصلاح فدمسوا له عند السلطان . وعلم السلطان عبد الحميد بمقتل الشاه ناصر الدين الذى حاربه جمال الدين ففرغ وخشى أن يكون هذا مآله فشدد الرقابة على السيد الأفغانى حتى صار شبه سجين فى قصره .

وقد ظهرت على السيد جمال الدين أعراض مرض عضال قيل إنه السرطان أنشبت أنيابه فيه ، فم لم يشف

منه ولم تعرف أسبابه وتوفى يوم الثلاثاء ٩ من مارس سنة ١٨٩٧ ميلادية .

وعقب موته أرسل السلطان بعض موظفى قصره ليستحوذوا على أوراقه ومولفاته .

وأمر السلطان بدفنه لساعتين من وفاته . وسار نعشه فى لفيف من رجال الشرطة خوف وقوع فتنة من أنصاره الذين كانوا فى شك من أسباب موته .

دعوة جمال الدين

يرى جمال الدين أن الروح الصليبية لم ترح كامنة فى صدور رجال الغرب وأن الاستعمار يعمل على إضعاف الروح الدينية والاجتماعية والاقتصادية فى البلاد الإسلامية ليتحكم فيها . ويدعو إلى اتحاد المسلمين لدفع هذا الخطر والأخذ بأسباب التقدم التى اتبعها الغرب والوقوف على عوامل تفوقه ومقدريته للعمل بها .

وكان يعمل جاهداً ومناضلاً لتحرير البلاد الإسلامية من أيدي المستغلين الأجانب وترقية شئونها فى الداخل والخارج .

ويدعو إلى نبذ الآراء الخرافية التى لحقت بالدين الإسلامى فى أيام الضعف . وقد راع جمال الدين أن يرى حالة البلاد الإسلامية تسير من مئىء إلى أسوأ وأن يرى الدول الاستعمارية ترتبص بها الدوائر ، والأمر كله فى يد الولاة والحكام الخاضعين للمستعمر وليس للشعب شأن يذكر فى أمر من أموره .

وقد ثارت نفسه لما يراه من الخلاف بين الدول الإسلامية ، وكثرة الأحزاب السياسية المختلفة العناصر والمآرب فعمل على التوفيق وجمع الكلمة ودعا إلى ارتباط هذه الدول وتضامنها لتكون منها أمة واحدة يخشاه المستعمرون .

وقد جمع أنصاره ومريديه وصارحهم بحال بلادهم وما دب فيها من الفساد وبين لهم أن آباءنا وأجدادنا

لم يبلغوا أعلى مراتب المجد إلا لأنهم كانوا متمسكين بحقائق دينهم متحدين كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً . فلما انحرف المسلمون صاروا لقمة سائغة فى فم المستعمر لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . فأثرت فى نفوسهم هذه الدعوة وهبوا لتنفيذ تلك المبادئ الرشيدة التى وضعها ذلك المصلح الكبير .

وأحسن الإنجليز خطورة هذه الدعوة على أغراضهم الاستعمارية فعملوا على محاربتها بمختلف الطرق ومن خلفهم بعض الأمراء والأجراء من أنصار المستعمرين . وكان سلاح جمال الدين الكتابة والخطابة والتأثير الشخصى وكان يشعل النار حيث كان وله كلمات وخواطر نفاذة فى شتى المناسبات ورسائله فى الرد على الدهريين التى نقلها من الفارسية إلى العربية الإمام الشيخ محمد عبده جمعت على قصرها ما لم يجمعه المطولات وقد اعتمد فيها على البراهين العقلية والحجج البديية . وقد راعه انتشار المذهب الذى أطلق عليه اسم « النيتشرية » أو المذهب الطبيعى فشرع قلمه لبيان فساد هذا المذهب وإثبات ما للدين من فضل فى نشر المدنية والسمو بالإنسان إلى معارج الرقى .

ورد على مذهب داروين وغيره من المذاهب الغربية . التى بذرت بذور الاتحاد - وإن لم يكن داروين نفسه ملحداً - ورأى أن جماعة « النيتشرية » كما سموا أنفسهم متأثرون بآراء بعض فلاسفة الغرب الماديين الذين يرون أن العالم له أساس واحد هو المادة ولا شئ غير المادة وأن كل شئ فى الحياة يخضع للمادة ، فأنكروا الدين وأنكروا الروح وأنكروا بادئ الخلق .

وقد فند جمال الدين دعوى الماديين بطريقته المبينة على الحجج البينانية والبراهين العقلية وآرائه المستمدة من روح الدين . وأثبت أن فلاسفة الغرب رواد المذهب المادى لم يفعلوا سوى أن أحيا مذهباً درس من مذاهب

الأغريق وقد عرفه الفرس والزنادقة في بعض عصور الإسلام . وقسم الفلاسفة إلى مؤمنين وملحدين متقدمين ومحدثين ، وألم بمذاهب الفريقين ورد على الحجج المادية والماديين ببداهة العقل ومنطق البداهة .

وأبان جمال الدين فضل الدين في رقي الأمم وحضارتها وأثر الاتحاد في سقوطها وشرح مزايا الإسلام في شحذ العقول وتطهير النفوس .

وقد كان لهذه الرسالة أثرها البالغ في الهند وسائر بلاد المسلمين . وقد قضت قضاء تاماً على أمل المبشرين والمستعمرين الذين عملوا على نشر هذا المذهب وعملوا له جاهدتين .

ولجمال الدين خاطرات وكلمات ماثورة جمعها صديقه السيد « محمد باشا الخزوي » في كتاب سماه « خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني » ويشمل مجمل آرائه وأفكاره ونظراته في أهل الشرق والغرب . أخلاقاً وسياسة واجتماعاً .

وقد اشترك مع الإمام محمد عبده في إصدار مجلة العروة الوثقى التي ذاع صيتها وانتشرت في سائر البلاد الشرقية . وقد هزت أركان الاستعمار وكان لها ما لها من الأثر في بث روح الوطنية وإيقاظ النفوس .

وفيما يلي نبذة من خاطرات ذلك المصلح الكبير وبعض فقر من العروة الوثقى وقد أشرنا بكلمة خاطرات إلى « خاطرات جمال الدين » وبكلمة « وثقى » إلى العروة الوثقى .

داء الشرق

جمعت ما تفرق من الفكر ، ولمت شعث التصور ، ونظرت إلى الشرق وأهله ، فاستوقفتني الأفغان ، وهي أول أرض مس جنمى ترابها — ثم الهند وفيها تنقف عقلي — فليران بحكم الجوار والروابط وإنها كنت صرفت بعض همي — فجزيرة العرب ،

من حجاز مهبط الوحي ومشرق أنوار الحضارة — ومن يمن وتبايعتها ، وأقيال حمير فيها — ونجد وعراق ، وبغداد وهارونها ، ومأمونها — والشام ودهاة الأمويين فيها والأندلس وحمراؤها ، وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام في الشرق وما آل إليه أمرهم فيه اليوم .

فالشرق ! الشرق ! وقد خصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحري دوائه ، فوجدت أقتل أدوائه . وما يعترض توحيد الكلمة فيه — داء انقسام أهليه وتشتت آرائهم ، واختلافهم على الاتحاد ، واتحادهم على الاختلاف ، فقد انفقوا على ألا يتفقوا ، ولا تقوم على هذا لقوم قائمة . (خاطرات) .

— بالضغط والتضييق تلتحم الأجزاء المبعثرة ، والأزمة تلد الهمة . (خاطرات) .

الأسرار والاعلان

لا أرى في هذا الكون من القول أو الفعل ما يكون كتماناً لازماً ، إلا ما كان في علانيته شين ومعة . ولا يكون اليكالم النسبي في البشر إلا إذا كثر إعلانهم وقل كتمانهم فنبوة تكتم عن أمها كل أمورها — لا خير فيها ولا هي بالدولة الآمنة .

ورجل يرى كل شيء يقال له أو يجب أن يقوله — سرّاً مكتوماً — لا يرجي إلا نفاقه . وما هو بالرجل الرجل ولا يشبه رجل « من أحب فليعلن » والحجة هنا على مطلق المعنى ، لكل شيء حق ومستحسن بالفطرة من أقوال وأفعال وصفات وذات . فمن أحب الصدق من القول لا يتكتم به ، ولا يخشى بأساً من إعلانه وبالعكس إذا أحب الكذب والكاذب فخلق به أن لا يعلن ذلك . (خاطرات) .

الأحزاب السياسية في الشرق

الأحزاب السياسية في الشرق نعم الدواء ، ولكنها مع الأسف لا تلبث حتى تنقلب إلى بئس الدواء .

نحن نحس نحن الشرقيين تأليف الأحزاب السياسية ، لطلب الحرية والاستقلال ، وكل العالم لنا أصدقاء ، ونضطر لتركها والكل لنا أعداء .

والسبب في ذلك عدم التكافؤ في القوى بين الأمة وأحزابها السياسية . يقوم الحزب السياسي بعنصر ضعيف ، أو بأفراد قلائل بينهم اللسن ، والمحنك ، ويعلمون تفانيهم في خدمة الأمة لتحريرها من ربة الاستعباد ، ويسرون خدمة أنفسهم . فتتألف على أهل الحزب القلوب وتجتمع حولهم الكلمة ، بسوق الضرورة ، وداعى الحاجة ، ويستحسن عملهم الغريب ويهوسهم الدخيل . شأن الحوادث المستجدة في انقلاب الأمم من طور إلى طور .

فالأمة تتخيل من وراء وعود الحزب سعادة ، ورفاهاً وحرية واستقلالاً ومساواة على أوسع شكل قد لا يمكن حصوله في البعيد الآجل ، فضلاً عن القريب العاجل . فيؤازرون الحزب بكل معاني الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية . . . الخ .

فاذا ما تم للحزب ما طلبه من الأمة واستحكم له الأمر ، ظهرت هنالك في رؤساء الأحزاب الأثرة والأنانية ، ومدح حب الذات عنقه ، فتتخلص من القلوب تلك الطاعة وتنكمش النفوس عن ذلك الانقياد وتحصل بالنتيجة النفرة العامة .

فنضطر عندئذ لترك الحزب ، وينفرط بالطبيعة عقده ، والكل له أعداء .

(خاطرات) .

في المرأة

إن قوة المرأة في ضعفها وفضل الرجل في قوته وأن يكون تجاه المرأة ضعيفاً — وفي مذهبي أن تبادل النوعين بالمزيتين خروج عن حكمة الفطرة ، ومغالبة للطبيعة . (خاطرات) .

إني لا أرى في الذين يقولون بمساواة المرأة بالرجل وإشغالها بما خلق له هو ولم تتكلف به الأم « المرأة » — إلا أنهم يحاولون نقض حكمة الوجود الذي إنما صار وجوداً وكوناً وهيئة بوجود العاملين « المرأة والرجل » . (خاطرات)

أسطورة

قالوا إن زنجياً أسود هائل المنظر غليظ الشفتين مقلوب المشفرين جاحظ العينين أحمر الخدقتين يشع الوجه أفضس الأنف منكر الصورة وكان يحمل ولداً في ليلة مظلمة ويسير به في زقاق من أزقة بغداد . والولد كلما نظر إليه يفرغ ويبكي وينتحب ويصيح ويعول وكلما اشتد به الفزع مسح الزنجي رأسه وقال لا تخف يا ولدي فاني معك وأنيك وحافظك من كل شر . وبعد تكرار هذه الملاحظات من الزنجي للصبي قال الصبي يا سيدى إنما أخوفى وفزعى منك لا من وحشة الظلام .

هذا شأن حكومة انكلترا مع المصريين ، كلما اشتدت الخطوب وتحطمت المصائب وزاد الخلل في البلاد المصرية مسحت حكومة بريطانيا على ظهر توفيق باشا ووزرائه بيدها الناعمة «إنما هي نعمة الثعبان» أو أقبلت على الأهالي تمنيمهم بوعودها المروقة . ونقول لهم لا تحزنوا فاني معكم وجميع المصريين من توفيق باشا إلى وزرائه إلى عامة الأهالي يجارون وينادون إنما

خوفنا وجزعنا منك . وراحتنا واطمئناننا بتنحيك عنا
وتركنا وشأتنا . (عروة) .

« الرد على الدهريين »

مظاهر الماديين

تخالفت مظاهر الماديين في الأمم والأجيال المختلفة ،
فتخالفت أسماؤهم . فكانوا تارة يسمون أنفسهم بسمات
الحكماء ، وينتحلون الحكيم لقباً لأفرادهم وأحياناً كانوا
يتسمون بسما دافع الظلم ورافع الجور ، وكثيراً
ما تقدموا لمسارح الأنظار تحت لباس عراف الأسرار
وكشفة الحقائق والرموز الواصلين من كل ظاهر إلى
باطنه ومن كل بارز إلى كائنه ، وقد كانوا يظهرون
في أوقات بدعوى السعى في تطهير الأذهان من
الخرافات ، وتنوير العقول بحقائق المعلومات ، وتارات
يتمثلون في صور محبي الفقراء وحياة الضعفاء وطلاب
خير المساكن . وكثيراً ما تخرجوا على دعوى النبوة
ولكن لا على سنن سائر المنبئين الكذبة . كل ذلك
توسلاً لأجراء مقاصدهم وترويج مفاسدهم .

كيفما ظهر الماديون وفي أية صورة تمثلوا وبين أي
قوم نجموا كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم ،
وصاعقة محتاجة لثمار أمتهم وصدعاً متفاقماً في ينية
جيلهم ، يمتنون القلوب الحية بأقوالهم ، وينفثون السم
في الأرواح بأرائهم ، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم
فأرزئت أمة ولا منى بشرهم جيل ، إلا انتكث فتله
وسقط عرشه ، وتبددت آحاد الأمة وفقدت قوام
وجودها .

غايات التشرييين

لأنهم وضعوا مذاهبهم على بطلان الأديان كافة
وعندها أوهاماً باطلة ومجغولات وضیعة ، وبنوا على
هذا أن لا حق لملة من الملل أن تدعى لنفسها شرفاً على

سائر الملل اعتماداً على أصول دينها . بل الأليق بها على
رأيهم أن تعتقد أنها ليست أولى من غيرها بقضية
ولا أجدر بمزية . ولا يخفى ما يتبع هذا الرأي الفاسد من
فتور الهمم وركود الحركات الإرادية عن قصد المعالي .
ذهبوا إلى أنه لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة ، وأنه
لا يختلف عن النباتات الأرضية ، نبت في الربيع مثلاً
وتيس في الصيف ثم تعود تراباً والسعيد من يستوفى في
هذه الحياة حظوظه من الشهوات البهيمية .

وبهذا الرأي الفاسد أطلقوا النفوس من قيد التأثم
ودفعوها إلى أنواع العلوان من قتل وسلب وهتك
عرض ، ويسروا لها الغدر والخيانة وحملوها على فعل
كل خبيثة والوقوع في كل رذيلة ، وأعرضوا بالعقول
عن كسب الكمال البشري وأعدموها الرغبة في كشف
الحقائق وتعرف أسرار الطبيعة .

حكاء اليونان الأقدمون

أثبت نقاة المؤرخين أن حكماء اليونان انقسموا
في القرن الرابع والثالث قبل المسيح إلى فئتين ذهبت
إحداها إلى وجود ذات مجردة عن المادة والمدة مخالفة
للمحسوسات في لوازمها منزهة عن لواحق الجسمانية
وعوارضها وأثبتت أن سلسلة الموجودات مادية ومجردة
تنتهي إلى موجود مجرد واحد من جميع الوجوه مبرا
الذات عن التأليف والتركيب ومحال عند العقل تصور
التركيب فيه . وجوده عين حقيقته ، وحقيقته عين
وجوده . وهو المصلر الأول والموجد الحقيقي والمبدع
لجميع الكائنات مجردة كانت أو مادية . واشتهرت هذه
الطائفة بالمتألمين « الخاضعين لله » ومنهم فيثاغورث
وسقراط وأفلاطون وأرسطو ومن أهل مذهبهم كثير .
وذهبت أخرى الطائفتين إلى نفى كل موجود سوى
المادة والماديات وأن وصف الوجود مختص بما يدرك
بالحواس الخمس لا يتناول شيئاً وراءه وعرفت هذه

الطائفة بالماديين . ولما سئلوا عن منشأ الاختلاف في صور المواد وخواصها والتنوع الواقع في آثارها نسبة الأقدمون منهم إلى طبيعتها .

... ثم اختلف هؤلاء بعد اعتماد أصلهم هذا في تكوين الكواكب وتصوير الحيوانات وإنشاء النباتات ، فذهب فريق منهم إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية ونشأة المواليد على ما نرى إنما هو من الاتفاق وأحكام الصدفة وعلى ذلك اتفان بنائها وإحكام نظامها لا منشأ له إلا الصدفة . كأنما أدت بهم مخافة الفهم إلى تجويز الترجيح بلا مرجح وقد أحالته بداهة العقل .

ورأس القائلين بهذا القول ديمقراطيس . ومن رأيه أن العالم أجمع أرضيات - مساويات مؤلف من أجزاء صغار صلبة متحركة بالطبع - حركتها هذه ظهرت أشكال الأجسام وهيئاتها بقضاء العناية المطلقة .

وذهب فريق إلى أن الأجرام السماوية والكرة الأرضية كانت على هيئتها هذه منذ أزل الآزال ولا تزال . ولا ابتداء لسلسلة النباتات والحيوانات . وزعموا أن في كل بلرة كامنة ثم نبات وفيه بلرة إلى غير نهاية . وعلى هذا زعموا أن في كل جرثومة من جراثيم الحيوانات حيواناً تام التركيب . وفي كل حيوان كامن في الجرثومة جرثومة أخرى كذلك إلى غير نهاية .

وزعم فريق ثالث أن سلسلة النباتات والحيوانات قديمة بالنوع كما أن الأجرام العلوية وهيئاتها قديمة بالشخص ولكن لا شيء من جزئيات الجراثيم الحيوانية والبذور النباتية بقديم . وإنما كل جرثومة وبلرة هي بمنزلة قالب يتكون فيه ما يشاكله من جرثومة وبلرة أخرى .

وفاتهم ملاحظة أن كثيراً من الحيوانات الناقصة الحلقة قد يتولد عنها حيوان تام الحلقة . وكذلك الحيوان التام الحلقة قد يتولد عنه ناقصها أوزائدها .

ومال جماعة منهم إلى الإيهام في البيان فقالوا إن أنواع النباتات والحيوانات تقلبت في أطوار وتبدلت عليها صور مختلفة بمرور الزمان وكرور الدهور حتى وصلت إلى هيئاتها وصورها المشهودة لنا وأول التازعين إلى هذا الرأي « أبيقور » أحد أتباع « ديو جينس الكلبي » ومن مزاعمه أن الإنسان في بعض أطواره كان مثل الخنزير مستور البشرة بالشعر الكثيف ثم لم يزل ينتقل من طور إلى طور حتى وصل بالتدريج إلى ما نراه من الصورة الحسنة والخلق القويم ولم يبق دليلاً ولم يستند إلى برهان فيما زعمه من أن مرور الزمان علة لتبدل الصور وترقى الأنواع .

القول بالحدوث

ولما كشفت علوم الجيولوجيا عن بطلان القول بقديم الأنواع رجع المتأخرون من الماديين عنه إلى القول بالحدوث ثم اختلفوا في بحثين . الأول بحث تكون الجراثيم النباتية والحيوانية . فذهب جماعة إلى أن جميع الجراثيم على اختلاف أنواعها تكونت عندما أخذ التهاب الأرض في التناقص ثم انقطاع التكون بانقضاء ذلك الطور الأرضي وذهبت أخرى إلى أن الجراثيم لم تزل تتكون حتى اليوم خصوصاً في خط الاستواء حيث تشتد الحرارة .

وعجزت كلتا الطائفتين عن بيان السبب لحياة تلك الجراثيم حياة نباتية أو حيوانية خصوصاً بعد ما تبين لهم أن الحياة فاعل في بسائط الجراثيم . موجب لالتئامها حافظ لكونها وأن قوتها الغازية هي التي تجعل غير الحى من الأجزاء حياً بالتغذية . فإذا ضعفت الحياة ضعف تماسك البسائط وتجاذبتها ثم صارت إلى الانحلال .

وظن قوم منهم أن تلك الجراثيم كانت مع الأرض عند انفصالها عن كرة الشمس وهو ظن عجيب ولا ينطبق على قولهم أن الأرض عند الانفصال كانت جاذبة

نار ملتهبة وكيف لم تحترق تلك الجرائم ولم تمنح صورها في تلك الثيران المستمرة .

والبحث الثاني من موضع اختلافهم يعود تلك الجرائم من حضيض نقصها إلى ذروة كمالها وتحولها من حالة الخداج (نقص التكوين) إلى ما نراه من الصور المتقنة والهيئات المحكمة والبنى الكاملة قائل بأن لكل نوع جرثومة خاصة به « ولكل جرثومة طبيعة تميل بها إلى حركة تناسبها في الأطوار الحيوية وتجذب إليها ما يلائمها من الأجزاء الغير الحية ليصير جزءاً لها بالتغذية ثم تجلوه بلباس نوعه وقد غفلوا عما أثبتته التحليل الكيماوى من عدم تفاوت بين نقطة الإنسان ونطفة الثور والحمار مثلاً . وظهور تماثل النطف في العناصر البسيطة فما منشأ التخالف في طبائع الجرائم مع تماثل عناصرها ؟

أصل الأنواع

ومنهم ذاهب إلى أن جرائم الأنواع كافة خصوصاً الحيوانية مماثلة في الجوهر متساوية في الحقيقة . وليس بين الأنواع تخالف جوهرى ولا انفصال ذاتى ومن هذا ذهب صاحب هذا القول إلى جواز انتقال الجرثومة الواحدة من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى بمقتضى الزمان والمكان وحكم الحاجات والضرورات وقضاء سلطان القواصر الخارجية .

ورأس القائلين بهذا القول (دروين) وقد ألف كتاباً في بيان أن الإنسان كان قرداً ثم عرض له التنقيح والتهذيب في صورته بالتدرج على تتالى القرون المتطاولة وبتأثير الفواعل الطبيعية الخارجية حتى ارتقى إلى برزخ « أوران أوتان » ثم ارتقى من تلك الصورة إلى أول مراتب الإنسان فكان نصف البهيم وسائر الزنوج ومن هناك عرج بعض أفراده إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنجيين فكان الإنسان القوقاسى .

وعلى زعم دروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها

التاريخ إلا ظناً وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد فما السبب في اختلاف كل منها عن الأخرى في بنية وأشكال أوراقه وطوله وقصره وضخامته ورقته وزهره وثمره وطعمه ورائحته وعمره فأى فاعل خارجى أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء . أظن أن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه .

وإن قيل له هذه أسماك بحيرة أورال وبحر كسين مع تشاركها في المأكول والمشرب وتسابقها في ميدان واحد نرى فيها اختلافاً نوعياً وتبايناً بعيداً في الألوان والأشكال والأعمال فما السبب في هذا التباين والتفاوت ؟ فلا أراه يلجأ في الجواب إلا إلى الحصر (العجز عن الكلام) .

وهكذا لو عرضت عليه الحيوانات المختلفة البنى والصور والقوى والخواص وفي تعيش في منطقة واحدة ولا تسلم حياتها في سائر المناطق أو الحشرات المتباينة في الحلقة المتباعدة في التركيب المتولدة في بقعة واحدة ولا طاقة لها على قطع المسافات البعيدة لتجلو إلى تربة تخالف تربتها فاذا تكون حجته في علة اختلافها كأنها تكون كسفاً لا كشفاً .

بل إذا قيل له أى هاد هدى تلك الجرائم في نقصها وخذاجها وأى مرشد أرشدها إلى استتمام هذه الجوارح والأعضاء الظاهرة والباطنة ووضعها على مقتضى الحكمة وإبداع كل منها قوة على حسبه ونوطها بكل قوة في عضو أداء وظيفته وإيفاء عمل حيوى مما عجز الحكماء عن درك سره ووقف علماء الفسيولوجيا دون الوصول إلى تحديد منفعته وكيف صارت الضرورة العمياء معلماً لتلك الجرائم وهادياً خبيراً لطرق جميع الكمالات الصورية والمعنوية لا ريب أن يقع قبوع القنفذ وينتكس بين أمواج الحيرة يدفعه ريب ويتلقاه شك إلى أبد الأبدين .

وكأنى بهذا المسكين وما رماه في مجاهيل الأوهام
ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين الفرد والإنسان
وكان ما أخذ به من شبه الواهية الهينة يشغل بها نفسه
عن آلام الحيرة والحسرات والعناية ، وإنما نورد شيئاً
مما تمسك به .

فن ذلك أن الخيل في سيبيريا وبلاد الروسية أطول
وأغزر شعراً من الخيل المتولدة في البلاد العربية وإنما
علة ذلك الضرورة وعدمها .

ونقول إن السبب فيما ذكره هو عين السبب لكثرة
النبات وقلته في بقعة واحدة لوقتین مختلفین حسب كثرة
الأمطار وقلتها ووفور المياه ونزورها أو هو علة النحافة
ودقة العود في سكان البلاد الحارة والضمخامة والسمن
في أهل البلاد الباردة بما يعترى البدن من كثرة التحلل
في الحرارة وقلته في البرودة .

ومن واهياته ما كان يرويه (داروين) من أن
جاعة كانوا يقطعون أذنان كلابهم فلما واطبوا على
علمهم هذا قروناً صارت الكلاب تولد بلا أذنان .
كأنه يقول حيث لم تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة
هيبته . وهل صمت لإذن عن سماع خبر العبرانيين
والعرب وما يجرونه من الختان ألوفاً من السنن لا يولد
مولود حتى يمتحن وإلى الآن لم يولد واحد منهم مختوناً
إلا لأعجاز .

ما أفاد الدين من العقائد والخصال

أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد وأودع
نفوسهم ثلاث خصال كل منها ركن لوجود الأمم وعماد
لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس بحكم لمدينتها وفي كل منها
سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال
والرقى إلى ذرى السعادة ومن كل واحدة وازع قوى
يباعد النفوس عن الشر ويزعها عن مقارفة الفساد
ويصدها عن مقارنة ما يبئدها ويبدها .

«العقيدة الأولى»: التصديق بأن الإنسان ملك أرضي
وهو أشرف المخلوقات، «الثانية»: يقين كل ذى دين بأن
أمرته أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال باطل
«الثالثة»: جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا
لاستحصال كمال هيئته للعروج إلى عالم أرفع وأوسع
من هذا العالم الدنيوى والانتقال من دار ضيقة المساحات
كثيرة المكروهات جدبيرة أن تسمى بيت الأحزان ،
وقرار الآلام إلى دار فسيحة المساحات خالية من
المؤامات لا تنقضى سعادتها ولا تنتهى مدتها .

لا يغفل العاقل عما يتبع هذه العقائد الثلاث من
الآثار الجليلة في الاجتماع البشرى والمنافع الجمة في
المدينة الصحيحة وما يعود منها بالإصلاح على روابط
الأمم ، وما لكل واحدة من الدخول في بقاء النوع والميل
بأفراده لأن يعيش كل منهم مع الآخر بالمسالمة والموادعة
والأخذ بهمم الأمم للصعود في مراقى الكمال النفسى
والعقلى .

ومن البين أن لكل عقيدة لوازم وخواص لا تزايلها
فما يلزم الاعتقاد بأن الإنسان أشرف المخلوقات ترفع
المعتقد بحكم الضرورة عن الحصول البهيمية واستنكافه
عن ملابسة الصفات الحيوانية . ولا ريب أنه كلما قوى
الاعتقاد اشتد به النفور عن مخالطة الحيوانات في صفاتها ،
وكما اشتد هذا النفور سما بروحه إلى العالم العقلى . وكما
سما عقله أوفى على المدنية وأخذ منها بأوفر الحفظ حتى
قد تنهى به الحال إلى أن يكون واحداً من أهل المدنية
الفاضلة يحيا مع إخوانه الواصلين معه إلى درجته على
قواعد المحبة وأصول العدالة ، وتلك نهاية السعادة الإنسانية
في الدنيا وغاية ما يسعى إليه العقلاء والحكماء فيها .

فهذه العقيدة أعظم صارف للإنسان عن مضارعة
الحمر الوحشية في معيشتها ، والثيران البرية في حالتها ،
ومضاربة البهائم السائمة ، والدواب الهاملة والهوم
الراشحة لا تستطيع دفع مضرة ولا التقية من عادية

ولا تهتدى طريقاً لحفظ حياتها وتقضى آجالها في دهشة
الفرع ووحشة الانفراد .

هذه العقيدة أشد زاجر لأبناء الإنسان عن التقاطع
المؤدى لاقتباس بعضهم بعضاً كما يقع بين الأسود
الكاسرة والوحوش الضارية والكلاب العاقرة . وأشد
مانع يدفع صاحبها عن مشاكلة الحيوانات في خصائص
الصفات وهذه العقيدة أحجى حاد للفكر في حركاته
وأنجح داع للعقل في استعمال قوته وأقوى فاعل في
تهذيب النفوس وتطهيرها من دنس الرذائل .

إن شئت فارم بنظر العقل إلى قوم لا يعتقدون هذا
الاعتقاد بل يظنون أن الإنسان حيوان كسائر الحيوانات
ثم تبصر ماذا يصدر عنهم من ضروب الدنيا والرذائل
وإلى أى حد تصل بهم الشرور وبأى منزلة من الدناءة
تكون نفوسهم وكيف أن السقوط إلى الحيوانية يقف
بعقولهم عن الحركات الفكرية .

ومن خواص يقين الأمة بأنها أشرف الأمم وجميع
من يخالفها على الباطل أن ينهض آحادها لمكاثرة الأمم
في مفاخرها ومساماتها في مجدها ومسابتها في شرائف
الأمر وفضائل الصفات ، وأن يتفق جميعها على
الرغبة في قوت جميع الأمم والتقدم عليها في المزايا
الإنسانية ، عقلية كانت أو نفسية ومعاشية كانت
أو معادية ، وتآبى نفس كل واحد عن عطاء الدنية
والرضى بالضم لنفسه أو لأحد من بنى أمته ، ولا
يسره أن يرى شيئاً من العزة أو مقاماً من الشرف لقوم
من الأقوام حتى يطلب لأمته أفضله وأعلاه ، ذلك
أنه بهذا الاعتقاد يرى أبناء قومه أليق وأجلر بكل
ما يعد شرفاً إنسانياً .

فإن جارت صروف الدهر على قومه فأضرحتهم
أو ثلمت مجدهم أو سلبتهم مزية من مزايا الفضل ،
لم تستقر له راحة ولم تهتدأ له حمية ، ولم يسكن له
جيشان ، فهو يحمى حياته في علاج ما ألم بقومه حتى
يأسوه أو يموت في أساه .

فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات
المدنية ، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع
في الفنون والابداع في الصنائع . إنها لأبلغ في سوق
الأمم إلى منازل العلاء ، ومقام الشرف ، من غالب
قاسر ومستبد قاهر عادل .

وإن أردت فالمح بعقلك حال قوم فقدوا هذا
اليقين ، ماذا تجد من فتور في حركات آحادهم نحو
المعالى . وماذا ترى من قصور في همهم عن درك
الفضائل وماذا ينزل بقواهم من الضعف ، وماذا يحل
بديارهم من الفقر والمسكنة وإلى أى هوة يسقطون من
الذلة والهوان خصوصاً إذا بغى عليهم الجهل فظنوا أنهم
أوفى من سائر الملل .

ومن مقتضيات الجزم بأن الإنسان ما ورد هذا
العالم إلا ليتزود منه كمالاً يعرج به إلى عالم أرفع ،
ويرتحل به إلى دار أوسع وجناب أرفع ليمرغ واديه
وتجنى حليه . إن من أشربت هذه العقيدة قلبه ينبعث
بحكمها وينساق بحاديها لإضاءة عقله بالعلوم الحققة
والمعارف الصافية خشية أن يهبط به الجهل إلى نقص
يحول دونه مطلبه ثم ينصرف همه لابرار ما أودع فيه
من القوة السامية والمذاكر العقلية والخواص الجليلة
باستعمالها فيما خلقت له فينجلي كماله من عالم الكون إلى
عالم الظهور ، ويرتقى من درجة القوة إلى مكانة الفعل
فهو يتفق ساعاته في تهذيب نفسه وتطهيرها من دنس
الرذائل . ولا يناله التقصير في تقويم ملكاته النفسية ،
وينزع لكسب المال من الوجوه المشروعة متنكباً عن
طرق الخيانة ووسائل الكذب والحيلة ، معرضاً عن
أبواب الرشوة مترفعاً عن الملق الكلي والخداع الثعلبي ،
ثم يتفق ما كسب في الوجه الذي يليق وعلى الوجه الذي
ينبغي وبالقدر الذي ينبغي . لا يأتي فيه باطلا ولا يفتل
حقاً عاماً أو خاصاً .

فهذه العقيدة أحكم مرشد وأهدى قائد للإنسان
إلى المدينة الثابتة المؤسسة على المعارف الحققة والأخلاق

الفاضلة وهذا الاعتقاد أشد ركن لقوام الهيئة الاجتماعية التي لا عماد لها إلا معرفة كل واحد حقوقه وحقوق غيره عليه ، والقيام على صراط العدل المستقيم . هذا الاعتقاد أنجح النرائع لتوثيق الروابط بين الأمم . إذ لا عقد لها إلا مراعاة الصدق والخضوع لسلطان العدل ، في الوقوف عند حدود المعاملات . هذا الاعتقاد نفحة من روح الرحمة الأزلية تهب على القلوب ببرد الهدوء والمسألة . فإن المسألة ثمرة العدل والمحبة ، والعدل زهر الأخلاق والسجايا الحسنة ، وهي غراس تلك العقيدة

التي تحمى بصاحبها عن مضارب الشرور ، وتنجيه من متاعه الشقاء ، وتعاسة الجلد . وترفعه إلى غرف المدينة الفاضلة وتجلسه على كرسي السعادة .

وقد يسهل عليك أن تتخيل جيلا من الناس حرم هذه العقيدة فكم يبلو لك فيه من شقاق ، وكذب ونفاق ، وسيل وخداع ، ورشوة واختلاس . وكم يغشى نظرك من مشاهد الحرص والشره والغدر والاعتقال وهضم الحقوق والجدال والجلاد ، وكم تحس فيه من جفاء للعلم وعشوة عن نور المعرفة .



الحب والحكمة الإلهيان لسوينبرج

بسم الله
الدكتور محمد مصطفى حامى

أستاذ الفلسفة والتصوف بكلية الآداب بجامعة القاهرة
ومعهد الدراسات الإسلامية

وليس من شك في أن الذين يؤثرون أياً من مناهج العلم أو الفلسفة أو التصوف على أى من هذه المناهج ، وينصرفون عن أحدها ويقبلون على الآخر ، ويحفظون بحق أحدهما على حساب حق الآخر ، وينظرون إلى بعضها نظرة إعجاب وإكبار ، وإلى بعضها الآخر نظرة ازدراء وازورار ، سيجدون كيف استطاع سوينبرج العالم الفيلسوف الصوفى السويدى أن يؤلف في هذا الكتاب وفي غيره من كتبه ورسائله الكثيرة ، بين ثمرات نظرياته العلمية وأنظاره الفلسفية وأذواقه الصوفية ، تأليفاً يجعل من هذا كله نسقاً واحداً مؤلف الأجزاء متنسق الأبعاض ، كل قوامه الكشف عن الحقيقة العليا التى هى هى بعينها بحيث لا تختلف من حيث الجوهر ، ولا تكاد تتباين في أى مجلى من مجاليها إلا من حيث المظهر ، وذلك على الوجه الذى ستبينه مع سوينبرج من خلال حياته وكتابه ، وما مستقدمه بين يدي قراء تراث الإنسانية من عرض وتحليل ونصوص مختارة فيما يلى من صفحات .

كتاب له خطره بين الكتب التى يتألف منها تراث الإنسانية ، ومؤلف له أثره في تاريخ الحياة العلمية والفلسفية والروحية : أما الكتاب فهو « الحب والحكمة الإلهيان » ، وهو كما سيتبين من عرضه وتحليله مرآة صادقة تنجلي على صفحتها العناصر المختلفة التى تتألف منها الفلسفة الإلهية والكونية والإنسانية لصاحبه ، وأما المؤلف فهو عمانويل سوينبرج الذى تعد شخصيته الفذة وعبقريته الخصبه جماً لشخصيات ثلاث : شخصية العالم الذى يصطنع المنهج التجريبي فيما هو بسبيل دراسته من الكائنات ، وما هو بسبيل استحداثه وابتكاره من المكتشفات والمخترعات ؛ وشخصية الفيلسوف الذى يعمل النظر العقلى والدليل المنطقى فيما يستكنه من أسرار الطبيعة وأغوار ما وراء الطبيعة في العالمين العلوى والسفلى ؛ وشخصية الصوفى الذى يتسامى بحسه ونفسه وعقله وقلبه عما يألف الناس من عالم المادة ، ويوغل بذوقه وبصيرته وبما أتيح له من قدرة على الكشف فيما يعرض له من حقائق ودقائق قلما امتلأ بها عالم الروح .

سيرة سويدنبرج

ولد عمانويل سويدنبرج في أستوكهلم عام ١٦٨٨ م وهو الابن السابع للأسقف جيسر سفدنبرج ، وقد تغير اسم الأسرة من سفدنبرج إلى سويدنبرج عندما عدت الأسرة من الأشراف أو النبلاء . وكان أبوه بحكم نشأته وتكوينه الديني يعتقد في أن لكل إنسان حافظاً شخصياً من الملائكة ، كما كان يؤمن بمعاينة الأرواح والاتصال بها ، وبأن لعالم الغيب وجوداً حقيقياً ، ومن هذا القبيل اعتقاده أن طائفة من الملائكة قد حفوا به وحضروا تنصيبه أسقفاً .

ومن هنا كان لا بد من أن تدور في الأسرة التي نشأ منها ، وترعرع في أحضانها ، عمانويل سويدنبرج ، جملة من الأحاديث حول طائفة من المسائل والمعتقدات من أمثال تلك التي كان يعتقد فيها والده ، ومن هنا أيضاً كان لا بد للابن من أن يستمع إلى تلك الأحاديث ومن أن يتأثر بها ، لا سيما في تلك الفترة التي يكون الابن فيها قابلاً للانطباع بطابع البيئة التي يعيش فيها ، وللتأثر بما يرى ويسمع من حوله . وأغنى بها فترة الطفولة والمراهقة .

ولما كان الأسقف جيسر سفدنبرج من أتباع المذهب البروتستانتي الذي جاء به ، ودعا إليه ، مارتن لوتر ، فقد اتصف بكثير من الصفات التي انطوى عليها ذلك المذهب لا سيما صفة المصلح وما يتطلبه القيام بالإصلاح من إحمال ومقاومة للضعف الإنساني ومن التشدد والحفاظة . وقد كان كل أولئك من أخص خصائص العصر .

وإلى جانب النشأة الدينية التي نشأها عمانويل سويدنبرج في بيئة كذلك ، فهو قد تعلم في جامعة أيسالا وألم بكثير من العلوم الدنيوية ، ونبغ فيها ، وانتهى إلى

خير النتائج منها ، فكان منه الطالب الذكي الذي برز في كل فرع من فروع العلم اشتغل به أو شارك فيه : فنذ العشرين من عمره درس سويدنبرج العلم ، وكتب كثيراً في كثير من فروع ، وخلف تراثاً ضخماً في كل من هذه الفروع ، حتى يقال إن جملة مؤلفاته وآثاره العلمية تتجاوز في عدتها ما خلفه شكسبير .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد أصبح اسم سويدنبرج علماً من الأعلام بين علماء الدين واللاهوت ، كما كان كذلك صاحب منزلة كبرى بين الصوفية من أصحاب الأحوال النفسية والأذواق الروحية ، وكما كان فوق هذا كله جيولوجياً عالماً بطبقات الأرض ، ومنجمياً خبيراً بالمعادن وبغيرها مما تحتويه الأرض والمناجم في بطونها ، وعالماً رياضياً وفلكياً وطبيعياً وكيمائياً وحيوياً له دراية كبرى بعالم الحياة بقدر ما له من هذه الدراية بعالم المادة من ناحية ، وبالعالم النفس والعقل والروح من ناحية أخرى .

ولم يكن سويدنبرج صاحب فضل في هذه العلوم من الناحية النظرية فحسب ، وإنما كانت له نتائج وثمرات لها خطرهما من الناحية العملية أيضاً : فقد طاف حول أوروبا ، وأفاد كثيراً من طوافه سواء من الناحيتين العلمية والعملية : ذلك بأنه بعد عودته من هذا الطواف عين في منصب مساعد منجم ، وبهناك أتيح له من فرص العمل ما مكنه من إدخال صناعات جديدة إلى بلاده ، ومن ابتكار أشياء مستحدثة ، كان لها على أمته ، وعلى رفاهتها وثروتها ، وتقدم الفنون والصناعات فيها ، فضل عظيم : فمن ذلك مثلاً أنه أدخل إلى السويد الصناعات والفنون التي تتصل بالحديد الملقوف ، كما أنه اخترع في عالم الهندسة الحجرية كثيراً من المحركات كان منها غواصة وماكينات بنادق تطلق سبعين طلقة في الدقيقة وطيارة وآلة بخارية .

وليس من شك في أن سويدنبرج الذي ألم بهذه

العلوم كلها ، وشارك فيها مشاركة جدية منتجة لأحسن النتائج العلمية وأطيب الثمرات العملية ، قد كان له من الخصائص النفسية والعقلية والخلقية ما هباً له سبيل التفوق فيما ألم به من أطراف هذا الخضم العلمي الواسع ، وفيما انتهى إليه من هذا الإنتاج العملي الرائع : وآية ذلك أنه ما ألم بعلم من العلوم إلا وكان الملم به تعمقاً ، وما عمل عملاً من الأعمال إلا وكان عمله تحقيقاً : فهو عندما كان يريد أن يعرف شيئاً ، أو ينظر في شيء ، أو يعمل أية ملكة من ملكاته الحسية أو التقنية أو العقلية أو الروحية في أي شيء ، فانما كان كل أولئك عنده على أحسن وجه وأدق وأعمق ، بحيث أنه لم يكن ثمة موضوع يوجه إليه نشاطه المتدفق ، وعقله المدقق ، وقلبه المتذوق ، إلا ويستمد منه قوته الخارقة ، وقدرته الحقيقة ، وبصطوح في معرفة حقيقة أمره ، والوصول إلى مكنون سره ، فطرته الخدسية الصادقة .

(٢)

سويدنبرج العالم الفيلسوف الصوفي

يلاحظ المتأمل في حياة سويدنبرج ، وفيما خلف للإنسانية من تراث ، أنه قد تعاقب عليه في تلك الحياة الطويلة الخافلة بألوان النشاط طوران متمايزان : حياة انصرف نشاطه فيها إلى العلم والفلسفة الطبيعية ، وحياة اشتغلت فيها ملكاته الباطنية بعالم بعيد الغور ليس في متناول العلم والعقل ، ولعله أقرب ما يكون إلى عالم الخيال منه إلى عالم الحقيقة ، ومن هنا نعى عليه خصومه وخصوم الحياة الروحية ، وأخذوا يفسرون أحواله وأذواقه ورؤاه والهاماته تفسيراً يفضون فيه من قدره ، فقال قائلهم مثلاً أنه في هذا الطور الثاني لحياة سويدنبرج قد امتزج الخيال المتدفق بغيره من العوامل الانفعالية الأخرى التي يتفاعل بعضها مع بعض ، ويكون لتفاعلها صدى فيما يصدر عن شخصية صاحبها ، وأنه إذا كانت الأسس التي قامت عليها شخصية سويدنبرج قد تأثرت

بعقل الطفولة المبكرة ، أفلا نستطيع أن نستكشف وراء هذا الذي يسائل السماء ويستطلعها قسماً ذلك الوالد الذي كان يوغل في عالم الملاحظة ، والذي كان يشبه مسيحاً معادلاً ليهو ، فكان يؤلف في شخص واحد بين القوة التي تعاقب وبين الإرادة التي تعفو

(George Godwin, "The Great Mystics" p. 83)

ولا يقف جورج جودوين عند هذا الحد في تصويره لسويدنبرج في هذه الصورة التي تجعل منه صاحب خيالات وانفعالات فحسب ، وإنما هو يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يصور سويدنبرج في صورة الرجل المشوش العقل المختل الأعصاب « كأن يقول عنه مثلاً : « إنه عندما يأخذ خياله في السيطرة عليه ، فهناك يصبح سويدنبرج غير مصدق ، وهناك فقط يظهر العقل العظيم وكأنه قد ألقى به في شدة وعنف خارج الآلة المحركة ، وهناك يبدو العالم والفيلسوف في صورة العبقرى المخلط » (نفس المرجع : ص ٨٣)

ومهما يكن من شيء فإن الذي لا شك فيه هو أن سويدنبرج قد كان في طور من أطوار حياته عالماً وفيلسوفاً طبيعياً على الوجه الذي رأينا آنفاً ، ثم أصبح بعد ذلك حتى قارب الخامسة والثمانين من عمره ووافته منيته عام ١٧٧٢ ، صاحب رؤى ومكاشفات ونبوءات ومؤولا للكتاب المقدس ، ومن ثم استحال رجل العلم والأعمال ، والفيلسوف الطبيعي الذي عول على المنهج التجريبي إلى رجل يرى أشياء ، ويسمع أصواتاً ، ويصف ما يرى وما يسمع وصفاً لا يكاد يقف عليه من يتحدث به إليه حتى يتعجب ويدهش ، ويستولي عليه القلق والحيرة ، فإذا هو بين مصدق ومكذب ، أو بين متردد ومتحفظ على أقل تقدير ، ومن قبيل ما أثار العجب والدهشة لهذا التحول العجيب في حياة عالم وفيلسوف كسويدنبرج ، ما رواه هو عن نفسه من أنه استقبل المسيح في زيارة وقعت له فيها معاينة ، ومن أنه تلقى عن المسيح نفسه وصية فوضه فيها أن يقدم للعالم

أداء رسالته العلمية عن طريق التجربة الخارجية ، وأقبل على طريق التجربة الداخلية ، فهو قد بحث عن ضالته المشوذة في الحقيقة عن طريق آخر غير طريق المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، وأعنى به طريق الإلهام المباشر الذى هو من أخص خصائص القوى الروحية والتجربة الدوقية ؛ وقد عكف على هذه التجربة وتلك القوى فاذا هو يعمل على تغذيتها وتمييزها ، بحيث جعل منها أداة صالحة لكشف ما هو بسبيل كشفه من الحقائق التى تتصل بعالم الغيب بقدر ما تتصل الظواهر بعالم الشهادة الذى يقع تحت الحس وتخضع للتجربة الخارجية .

وإن سويدنبرج ليصف لنا حاله وقد أقبل على طريق التصوف بعد أن استوعب طريق العلم ، فيقول في إحدى يومياته : « لقد كنت أصرف اليوم كله في التعب وتربيل الأناشيد والتسبيحات ، وفي قراءة كتب الله المنزل ، وفي الصيام ، أما ما تعلمته من الأمور الروحية فهو أنه ليس ثمة أنسب من أن يغض الإنسان من قدر نفسه ، وأن ينصرف بكل ما فيه من انتضاع عن كل شيء ، إلا عن فضل المسيح ؛ فلقد علمنى الروح القدس هذا كله ، ولكنى بعقلى القاصر أغفلت الانتضاع الذى هو أساس لكل شيء » .

وكان طبعياً أن تؤثر هذه الرياضات والمجاهدات ثمراتها في حياة سويدنبرج الروحية : فقد أتى عليه وقت أحسن فيه أن ملكاته الروحية قد تفتحت ، وأنه قد بلغ طور المشاهدة الكشفية أو المكاشفة العينية ؛ ومنذ ذلك الحين نراه وقد أخذ يصف رؤاه وأحلامه ومشاهداته في ثقة واطمئنان ويقين ، وجعل يكتب في وصف هذا كله كأن لديه مرجعاً موثقاً به يستمد منه ، ودليلاً لا شبهة فيه يعول عليه ، وذلك على الوجه الذى تتيحه معه من قوله : « لقد رفعت باطنياً إلى السماء على درجات ، وبقدر ما كنت أرتفع ، كانت الغشاوة

تأويلاً جديداً للكتاب المقدس ؛ وليس من شك أيضاً في أن سويدنبرج قد وقف شطراً كبيراً من حياته وحيويته على أداء رسالته الروحية التى غيرت وجه حياته العلمية والفلسفية الواقعية الأولى ، فاذا هو يتحدث ويكتب عن نعيم السماء وجحيم الأرض ، وعما في العالمين العلوى والسفلى من أسرار ، وما يشرق في باطن أرباب الحب الإلهي من أنوار ، وإذا ثمرات ما كتب عنه ، وما تحدث به ، تراث روحى من الكتب والرسائل التى تعرض لكثير من المسائل الغيبية ، وتعب عن كثير من الأذواق والمواجيد الروحية ، فضلاً عما فيها من عناصر علمية وفلسفية ، والتى لعل أمتعتها وأجمعها لهذا كله ، وأدناها على المذهب الصوفى للعالم الفيلسوف الذى انقلب إلى صوفى معن في عالم الأرواح ، هو كتابه « الحب والحكمة الإلهيان » الذى سنعرض له عرضاً خاصاً مفصلاً في موضعه بعد .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان موضوع هذا البحث هو كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » لسويدنبرج ، فقد نعين إذن ألا نعرض لفلسفته الكونية ولعلمه الواقعى إلا بمقدار اتصالها بمذهبه انصوفى في الحب والحكمة الإلهيين ؛ وترتب عليه أيضاً أن نقف وقفة خاصة عند سويدنبرج الصوفى .

فقد نظر إلى سويدنبرج على أنه شخصية من أكبر الشخصيات التى عملت عملها ، وآتت أكلها ، في تاريخ التصوف المسيحى ؛ وإذا كان كذلك ، فهو لاهوتى صاحب أنظار معاندة للكنيسة القديمة ، لقيت أنظاره قبولا لدى الكنيسة الجديدة التى يطلق عليها أحياناً اسم « الكنيسة السويدنبورجية » ، وهو صوفى من أصحاب الأحوال والأذواق والمواجيد المشتغلين بعالم الغيب ، المتحدثين عن عجائب الروح والقلب ، المفسرين لكل ما فى الكون من حقائق الوجود وظواهره عن طريق الحكمة والحب ؛ ذلك بأنه وقد انصرف بعد

عن عقلى تنقشع ، بحيث كنت على المدى ممكناً من القدرة على إدراك أشياء لم أكن لأدركها من قبل ، ومن إدراك أشياء كذلك التى كان من المستحيل على أن ألم بها من بعد .

وكتب سويدنبرج بعد هذا بأمد طويل فقال : « سئلت ذات مرة : كيف استحلت من فيلسوف إلى لاهوتى ؟ فأجبت : بنفس الطريقة التى أحال بها الله صيادى السمك إلى حواريين » . وصياد السمك بالمعنى الروحى للكلمة هو رجل يبحث عن الحقائق الطبيعية ويعلمها ، ثم يبحث عن الحقائق الروحية ويعلمها بعد ذلك على وجه عقلى .

وهذا كله يعنى بعبارة أوضح وأصرح أن الإلهام الذى تهباً لسويدنبرج ، وتحدث عنه مشيراً أو معبراً ، هو تفتح عين بصيرته الروحية ، وتعلمه تعلماً عقلياً للأموال الغيبية ، وقد منح هذا الإلهام ، لا لأنه كان أهلاً له ، كما يقول هو عن نفسه ، بل ليتمكن من أن ينقل إلى العالم معرفة حقيقية عن طبيعة الفردوس والجحيم وعن وجود الإنسان فى العالم الآخر .

على أن سويدنبرج فيما زعم أنه وصل إليه من الكشف والإلهام ، وفيما انكشف له من الحقائق الروحية فى هذا الكشف والإلهام ، قد اصطنع لغة مادية يلبسها لما يعبر عنه من الصور ، ولكن اصطناعه لهذه اللغة المادية لا يعنى أنه يأخذ بوجهة النظر المادية حين يتحدث عن العالم الآخر مثلاً ، وإنما هو يعبر تعبيراً قوامه التعقل الروحى والتأمل الباطنى فيقول مثلاً عن الفردوس والجحيم أنهما ليستا فى المكان ، بل هما حالتان باطنتان وروحيتان ، بمعنى أن الدخول فى العالم الروحى ليس إلا مجرد شعور داخلى فحسب . على أن سويدنبرج يذهب فى تفسيره إلى أن الوجه الخارجى للعالم الروحى يشبه وجه العالم الطبيعى فى كل جزئية من جزئياته ، وأن بدن الإنسان الروحى يبدو مشابهاً

مشابهة دقيقة لبدنه الطبيعى ، غير أن الفرق هو فى أن كل أمور العالم الروحى تمثل الأحوال الروحية لسكانه ، وتتغير مع هذه الأحوال .

ومع أن سويدنبرج كان أمعن ما كان فى الإيمان بالأموال الغيبية ، إلا أنه لم يكن يأبه للآراء الهوجاء ، أو يؤمن بالأموال المستحيلة ، أو يأخذ بالأفكار التى لا تمايز تمايزاً يتضح معه وجه الحق ووجه الباطل فيها . كما يدل على ذلك قوله : « إن الحقائق الروحية لها من القابلية لأن تفهم مثل ما للحقائق الطبيعية ، وكل إنسان له من القدرة على أن يدرك الحق حيناً يكون واضحاً لنفسه ، وعلى هذا الإدراك ينبغى أن يقيم الإنسان رأيه » أما كيف يكون ذلك كذلك ، فقد أجاب سويدنبرج متعجباً ومعارضاً لكثير من الصوفية ومتسائلاً ، فقال : « كيف يمكن أن تؤمن بشيء إذا لم تكن ترى أنه حق أو غير حق ؟ » .

ولعل أطرف وأعجب ما فى حياة سويدنبرج الروحية هو ما كان يتمتع به من ملكات نفسية وقوى كشفية كانت سبيله إلى إدراك كثير من الغرائب والإتيان بكثير من العجائب : ذلك بأنه عندما عدل فى منتصف حياته عن شواغل الحياة العملية ، وجعل يعلن تأويله الجديد للخلقة كما وردت فى (سفر التكوين) بناء على كشفه الجديد ، قد عانى تجربة عرضت له فيها أحوال ، وكانت هذه التجربة شبيهة بتلك التجارب التى وقعت للقديس بولس على طريق دمشق ، وللقديس فرنسيس فى مبوليتو (Spoleto) ، ولجورج فوكس عندما كان يرعى غنم أبيه فى فى دريتون (Fenny Drayton) ، وللقديس أوغسطين ، وللقديس تريزا : فقد كان كل أولئك من أصحاب الحياة الروحية المطهرين المرموقين الذين خلدت أسماؤهم وآثارهم وتراثهم الروحى على مر السنين ، وكانت لهم فى حياتهم وبعد مماتهم أقدارهم العظيمة وأخطارهم

البعيدة ، سواء في نفوس معاصريهم أو في تاريخ الأجيال التي تعاقبت بعد عصورهم ، وكان لكل من أولئك لحظات عانى فيها أزمة من الأزمات التي كانت تنطوي على كثير من التأويلات الروحية والنوازع النفسية والمنازع الفلسفية : فسويدنبرج من هذه الناحية لم يكن بدعاً فيما عانى من تجارب ، وما عرض له من أحوال وأزمات ، وما عبر به عن واقعات وتأويلات ، وإنما كان مثله في هذا كله كمثل أى من هؤلاء :

وإذا كان ذلك كذلك ، فإذا كان إذن لسويدنبرج من ملكات نفسية وقوى روحية أعانته على ما كابده من أحوال ، وكانت أداته فيما وقع منه أو وقع له من العجائب والغرائب ؟ الحق أن هناك قصصاً وحكايات كثيرة قد رويت عما كان يتمتع به سويدنبرج من جلاء بصرى وقدرة على الرؤية من بعيد والتنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل ومخاطبة الأرواح والوساطة بين الموتى والأحياء .

أما عن الجلاء البصرى والرؤية من بعيد ، فقد روى أن سويدنبرج كان يتناول الطعام ذات يوم في جوتنبرج مع فريق تبلغ عدته خمسة عشر شخصاً ، وبينما هم كذلك إذا بسويدنبرج يعلن أن حريقاً خطيراً قد شبت نيرانه في أستوكهلم التي تقع على بعد مائتى ميل من جوتنبرج ، وأن هذه النيران قد أخذت أخيراً بنجاح ، وأن بيته قد سلم فلم يصبه أذى منها ، وروى أيضاً أن مدام مارتيفيل (Marteville) لم تكن تعرف أين وضع زوجها المتوفى لإيصال استلام من ضائع ، ولكن سويدنبرج قد أحضر الإيصال إذ استكشفه في درج سرى بناء على إرشاد من زوجها المتوفى ، وذلك بحضرة كثير من شهود العيان . على أن موضوع الرواية الثانية ، وإن كان متصلاً إلى حد ما بملكة الجلاء البصرى ، إلا أنه أدخل في باب مخاطبة الأرواح والوساطة بين الموتى والأحياء . ومهما يكن من شيء فقد شهد كانت الفيلسوف الألماني بالواقعتين ، إذ نظر

إلى نفسه على أنه طرف بعينه الأمر ، وذلك على الرغم مما يعرفه عن نفسه من عدم الميل إلى العجائب ، أو عدم الضعف الميال إلى التصديق ، وقد أشار الفيلسوف الألماني إلى هاتين الواقعتين فيما كتبه عن « مكاشفات صاحب الرؤى » (Träume eines Geistersehers) :

وأما التنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل ، فقد روى أن

جون وسلى (John Wesley) تلقى ذات يوم خطاباً من سويدنبرج يقول له فيه أنه تلقى من الأرواح كلمة تنبئه فيها أن وسلى يرغب في لقائه ، وأنه اقترح لهذا اللقاء يوماً في تاريخ معين . ولكن سويدنبرج رد بأنه لن يستطيع الوفاء بهذا الموعد لأن وفاته ستقع في التاسع والعشرين من مارس سنة ١٧٧٢ م ، وهذا تاريخ سابق على تاريخ اليوم الذى اقترحه وسلى موعداً للقاء ، وقد توفى سويدنبرج بالفعل في اليوم الذى تنبأ به . وليس من شك في أن هذه واقعة من الوقائع العجيبة الغريبة التي تنسب إلى سويدنبرج ، والتي من شأنها أن تثير التعجب والدهشة إلى حد بعيد .

وفضلاً عن هذا كله فإن لسويدنبرج رحلات سماوية تحدث عنها ، ووصف فيها ما شاهده من السماء ومناظرها وسكانها ، كما صور فيها الطبقات والمراتب السماوية الاجتماعية بما فيها من فئات عدة من الملائكة ، وعند عودته من هذه الرحلات السماوية الغريبة نراه وكأنه يعمل رسولا بين الموتى والأحياء .

فكل أولئك وأشياء أخرى من العجائب والغرائب تنسب إلى سويدنبرج وتروى عنه ، أو يروىها هو عن نفسه ، ومنها ما كان مثاراً للقليل والقال في زمانه ، وموضعاً للتحليل والتعليل بعد زمانه ، وما لا يزال محلاً للتفسير والتأويل في ضوء الدراسات الروحية والنفسية في زماننا ، ولكننا نقف منها عند حد الإشارة إليها ، وذلك لما يقتضيه المقام من تحديد ، وترك أمر تحليلها وتعليلها وتأويلها إلى فرصة أخرى لعلها أن تكون أوسع نطاقاً ، وأبعد آفاقاً .

آثار سويدنبرج

ونحن نعلم فيما نعلم من حياته وسيرته أيضاً أنه عندما نشر في سنة ١٧٣٤ مؤلفاته في الفلسفة وفي المعادن (Opera philosophica et mineralia) . ومصنفه الصغير عن اللامتناهي والعلّة الغائية للخلق . عرفت قيمته ، وثبتت مكانته ، وذاعت شهرته ، على أنه فيلسوف من الطراز الأول . وذلك في أرجاء أوروبا كلها .

ونحن نعلم إلى جانب هذا كله . أنه حوالي سنة ١٧٣٤ أيضاً أقبل على دراسة علم النفس . وبدأ بحوثه في طبيعة النفس ، كما درس التشريح وعلم وظائف الأعضاء ، وكانت ثمرة بحوثه في هذا الميدان أنه أظهر لأول مرة أن حركة المخ تتفق في وقوعها مع حركة الرئتين أكثر من اتفاقها مع حركة القلب . ولقد كانت مؤلفاته الرئيسية في تلك الفترة تدور حول مملكة الحيوان إذ أخرج فيما بين سنتي (١٧٤٠ - ١٧٤١) كتابه (Economia regni animalis) ، كما أخرج فيما بين سنتي (١٧٤٤-١٧٤٥) كتابه (Regnum animale)

يضاف إلى هذا كله ما كان لسويدنبرج من بحوث عدة في كثير من المسائل العلمية التي لا سبيل إلى إنكار ما كان لها من قيمة في تاريخ العلوم ونتائجها : فقد كتب بحثاً في براهين مستقاة من مظاهر أعماق البحر في السويد ومن القوة الحائلة للمد والجزر في العصور الأولى ، وبحثاً آخر في محاولات لتفسير ظواهر الكيمياء والطبيعة بالهندسة ، وفي هذا البحث يعرض نظرية في الصور والقوى التي لجزئيات الأجسام محاولاً أن يحل العقد الكيماوية ، وأن يفسرها بالمبادئ الأولى ، مما جعل لبحثه فضل السبق على نظرية دالتون الذرية ، ناهيك بأن لسويدنبرج بحثاً في حساب التفاضل والتكامل ، وفي السدم الفلكية والفكرة العامة عن التطور ، وأنه يقال أنه أول من أنشأ القروض الخاصة بتلك السدم .

على أن إنتاج سويدنبرج العلمي والفلسفي ، وإن

تبينا مما تقدم كيف كان سويدنبرج متعدداً في شخصيته ، ومتنوعاً في نشاطه ، ولا بد من أن يكون لهذا التنوع وذلك التعدد أثره فيما خلف سويدنبرج من تراث للإنسانية في مختلف نواحي العلم والعمل . وهنا يتساءل السير أوليفر لودج قائلاً: ماذا لكل هذا العمل ؟ وهذا البحث الجاد عن الحقيقة ، من ثمرة ؟ ويجب على هذا السؤال بقوله : إن النتيجة الأولى هي طائفة من التعاليم العلمية التي وإن لم تكن من عظم الشأن بالقدر الذي يضعها في المحل الأول ، إلا أنها تتناول مجالات عدة عظيمة ، وتنم عن لمعات من أنوار البصيرة ، كذلك التي يقول فيها مثلاً : « إن الأثير يبدو وكأنه قد كون لنفسه في العين تركيباً آلياً خاصاً يمكن عن طريقه أن تستقبل تموجاته » ؛ ولقد كان هذا بالنسبة إلى العصر قولاً سديداً ، ولو أنه لم يكن كل شيء ، وإنما هناك أشياء أخرى كثيرة . وكانت النتيجة الثانية هي طائفة من التعاليم الفلسفية واللاهوتية ، يتبين منها أن سربان الألوهية في الخلق كله ، وأن شخصية الله ، وأن حقيقة حلوله على هذا الكوكب ، قد أفاض فيها سويدنبرج بدقة ، فضلاً عما عرض له من طبيعة الفردوس والجحيم وما يقع فيهما من أحداث .

ونحن نعلم فيما نعلم من حياة سويدنبرج وسيرته أنه إبان شبابه عينه الملك شارل الثاني عشر في منصب قام فيه بأعمال هندسية مدنية وعسكرية ، وأنه عين مساعداً في الكلية الملكية للمناجم ، وهناك أدى خدمات جليلة للصناعات المعدنية في السويد إبان ثلاثين عاماً ، وأنه قد أعرض عن منصب الأستاذية في الرياضيات ، وذلك لأن أهم ما كان يميل إليه ويعنى به هو التطبيقات العملية للعلم .

كان على هذا الوجه الذي رأيت من الغزارة والبراعة ،
 لأن تراثه الروحي في ميدان الدين واللاهوت والتصوف
 الفلسفي ليس أقل من هذا غزارة وبراعة ، فضلاً عما
 يمتاز به من عمق ودقة وروعة : فقد كتب عن السماء
 وأسرارها ، وعن الفردوس والجحيم ، وعن حكمة
 الحب الإلهي وحكمة الحكمة الإلهية ، وعن حكمة العناية
 الإلهية ، وعن النفس والبدن والصلة المتبادلة بينهما ،
 وعرض للكتاب المقدس بالشرح والتفسير تارة ،
 وبالتأويل والإبانة عن الحقائق والدقائق التي انطوت
 عليها ألفاظه وعباراته تارة أخرى ، إلى غير ذلك من
 المسائل الدينية والروحية واللاهوتية التي تشهد آثاره
 المؤلفة فيها كما تشهد آثاره المؤلفة في المسائل العلمية
 والفلسفية ، بأنه لم يكن عالماً بارعاً في العلم فحسب ،
 ولا في الفلسفة فحسب ، ولا في اللاهوت فحسب ،
 ولا في سيرته العلمية وحياته الروحية فحسب ، وإنما
 كان عبقرياً فذاً في هذا كله ، ولعل عبقريته أظهر
 ما تكون في قدرته الفائقة على الجمع بين التقيضين ،
 والتأليف بين الضدين .

وإذا كان ذلك كذلك ، فانه يمكن أن نصنف
 أهم آثار سويدنبرج العلمية والفلسفية واللاهوتية تصنيفاً
 يجمعها ويؤلف بينها على الوجه التالي :

(أ) آثار علمية وفلسفية : وما يندرج تحتها :

١ - الأعمال الفلسفية والمعدنية سنة ١٧٣٤

(Opera philosophica et Mineralia, 1734)

٢ - اللامتناهي والعلة الغائية للمخلوق سنة ١٧٣٤ .

(De Infinito et causa finali creationis, 1734)

٣ - تدبير مملكة الحيوان سنة ١٧٤٠

(Economia Regni Animalis, 1740)

٤ - مملكة الحيوان سنة ١٧٤٤ - ١٧٤٥

(Regnum Animale, 1744-1745)

ولعل من آثار سويدنبرج التي نشرت بعد وفاته
 ما يلي :

٥ - المخ من وجهة النظر الفسيولوجية والتشريحية
 والفلسفية سنة (١٨٨٢ - ١٨٨٧) .

٦ - النفس أو علم النفس العقلي سنة ١٨٨٧ .

ولهذين الكتابين ترجمة إنجليزية .

وقد نشرت لجنة سويدنبرج تحت رعاية الأكاديمية
 الملكية السويدية للعلوم ما يلي :

٧ - الجيولوجيا والرسائل مع مقدمة بالإنجليزية
 للأستاذ أ. ج. ناثورست A. G. Nathorst سنة ١٩٠٧ .

٨ - الكوسمولوجيا ، مع مقدمة للأستاذ سف .
 آرهينبوس Sv. Arrhenius سنة ١٩٠٨ .

(ب) آثار لاهوتية : وما يندرج تحتها :

١ - أسرار السماء سنة ١٧٤٩ - ١٧٥٦

(Arcana Coelestia, 1749-1756)

٢ - الفردوس والجحيم سنة ١٧٥٨

(De Coelo et Inferno, 1758)

٣ - الحكمة الملائكية للحب الإلهي والحكمة الإلهية

سنة ١٧٦٣

(Sapientia Angelica de Divino Amore et de
 Divina Sapientia, 1763).

٤ - الحكمة الملائكية للعناية الإلهية سنة ١٧٦٤ .

(Sapientia Angelica de Divina Providentia,
 1764)

٥ - سفر الرؤيا مكشوفاً سنة ١٧٦٦

(Apocalypsis Revelata, 1766)

٦ - علاقة النفس والبدن سنة ١٧٦٩

(De Commercio Animae et Corporis, 1769)

٧ - الدين المسيحي الحق سنة ١٧٧١

(Vera Christiana Religio, 1771)

ومن بين رسائل سويدنبرج اللاهوتية التي نشرت

بعد وفاته يعد ما يلي أهمها :

٨- مفر الرويا مشروحا ١٨١١-١٨١٥ .

(Appocalypse Explained, 1811-1815)

٩- المذكرات أو اليوميات الروحية ١٨٨٣ -

١٩٠٢ .

(The Memorabilia, or Spiritual Diary, 1883-1902).

وما لا بد من ملاحظته هنا أن سويدنبرج قد كتب ما كتب من كتب ورسائل وبحوث باللاتينية ، وأن أكثر هذه الآثار قد ترجم إلى الإنجليزية ، كما ترجمت طائفة منها إلى سبع عشرة لغة أخرى بين أوربية وشرقية .

(٤)

الحب والحكمة الإلهيان

وها هنا لا بد من وقفة خاصة عند هذا الكتاب الذى يعد بحق من أهم كتب سويدنبرج اللاهوتية والروحية ، إن لم يكن أهمها جميعاً ، وأدناها على مذهبه فى نواحيه الدينية والصوفية والفلسفية ، على نحو ما سبقنا الإشارة إلى ذلك آنفاً ، وأعنى بهذا الكتاب كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » الذى اتخذنا من عنوانه عنواناً لهذا البحث بصفة عامة ، ولهذا الفقرة من هذا البحث بصفة خاصة .

والكتاب كما يبدو من عنوانه يعرض لمسألتين من أدق وألطف المسائل الفلسفية والصوفية ، وهما مسألة الحب الإلهى من ناحية ، ومسألة الحكمة الإلهية من ناحية أخرى ، وهو لا يعرض لهما من حيث الإبانة عن ماهية الحب والحكمة الإلهيين فى ذاتهما وحقيقتهما وطبيعتهما فحسب ، ولكن من حيث هذا كله ، ومن حيث أنهما مبدئان أصليان للخلق ، ولما فى العالمين العلوى والسفلى من حقائق عقلية ، ورفائق روحية ، وظواهر مادية أيضاً .

والكتاب كغيره من آثار سويدنبرج فى أن صاحبه كتبه باللاتينية ، كما كتب تلك الآثار بهذه اللغة . وقد

ترجم إلى الإنجليزية ، وراجعه الأستاذ ف . بايل F. Bayley ، معولاً فى هذا على طبعة جمعية سويدنبرج ، ومراعياً على قدر وسعه أن يذلل العقبات وأن يتغلب على الصعوبات التى اشتمل عليها الكتاب ، والتى يرجع منشؤها إلى استعمال سويدنبرج لبعض الألفاظ والعبارات استعمالاً اصطلاحياً ، أو رمزياً قوامه الإشارة والكناية والمجاز حتى إذا تهيأ له حظ موفور من التغلب على هذه الصعوبات ، وتذليل تلك العقبات ، جاءت الترجمة أمينة ، ومأمونة الجانب من الوقوع فى مزلق الزلل ومآزق اللبس أو الغموض أو الابهام ، وغير ذلك مما يقع فيه المترجمون ، لا سيما عن لغة قديمة كاللغة اللاتينية ، فإذا هم يبعدون فى ترجمتهم عن المعانى التى يعنىها المؤلف من وراء ألفاظه وعباراته ، وقد يكون لهذه الألفاظ والعبارات أكثر من معنى واحد لكل لفظ واحد أو لكل عبارة واحدة ، فلا بد عندئذ من إحكام الفهم لدقائق المعانى المنطوية عليها ألفاظ اللغة المترجم عنها ، ومن اصطناع الروية والدقة والذوق ، بحيث تراعى المحافظة اليقظة على روح النص المترجم مراعاة دقيقة حتى يصح أن يقال فى الترجمة إنه لم يكن فى الإمكان أبدع مما كان .

ويقع كتاب سويدنبرج عن « الحب والحكمة الإلهيين » فى خمسة أجزاء ، سأحاول فيما يلى أن أقدم بين يدي قراء « تراث الإنسانية » تلخيصاً لها ، ثم تعقيماً عليها ، بما يبين خطر الكتاب وأثره فى هذا التراث ، وذلك من خلال الفقرات التى يتألف منها كل جزء ، والتى يختلط فيها العرض الفلسفى والنظر العقلى والدليل المنطقى بالنوق الصوفى والإيمان الدينى والوجد الروحى حتى لا نكاد ندرى فى كثير من المواطن هل نحن مع فيلسوف من أهل النظر والبرهان ، أو مع صوفى تيوزوفى من أبواب النوق والعيان :

١- فى الجزء الأول يتحدث سويدنبرج عن الحب حديثاً تمهيدياً عاماً ، فيبين حده وماهيته ، كما

يبين المعاني المختلفة التي ينطوى عليها لفظ الحب ؛ ثم يتحدث عن الحب الإنساني والحب الإلهي ، والصلة بين هذا الحب الإلهي وبين الحكمة الإلهية من ناحية ، وبين ذلك الحب الإنساني وبين الحياة الإنسانية من ناحية أخرى ، وأثر كل من الحبين في الإنسان والكون ، وفيما يسمو على الإنسان والكون من ملائكة : ذلك بأن سويدنبرج يرى أن الحب هو حياة الإنسان ، وأن الله وحده هو عين الحب ، لأنه هو عين الحياة ، وأن الملائكة والإنس هم الذين يتلقون الحياة ويستمدونها من عين الحياة .

وليست الذات الإلهية هي عين الحب فحسب ، ولكنها هي عين الحب والحكمة جميعاً . وكذلك ليس الحب الإلهي منفصلاً عن الحكمة الإلهية ، ولا الحكمة الإلهية منفصلة عن الحب الإلهي ؛ بل إن مثل الحب الإلهي والحكمة الإلهية كمثل الجوهر والصورة ، لهما وجود واحد يتحقق في حقيقة واحدة مفردة ، ويحقق في الوجود الذي يتجلى في الكون حقائق متكررة وظواهر متعددة . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سويدنبرج نفسه أن الحب والحكمة الإلهيين يجب أن يكون وجودهما ضرورياً ، وأن تكون لهما تجليات في الموجودات الأخرى التي يرجع خلقها إليهما ، ويستمد نموها وبقاؤها منهما . إذ أن كل الأشياء التي في الكون قد خلقها الحب والحكمة الالهيان اللذان يتمثلان ويتمحدان فيما يسميه سويدنبرج بالله الإنسان . وإذن فكل الأشياء التي في الكون المخلوق إنما هي قوالب للحب والحكمة الإلهيين اللذين لله الإنسان .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن يكون الإلهي متجلياً في كل شيء ، بل أن يكون هو هو عينه في أعظم الأشياء وأقلها ، وليس معنى هذا أن الإلهي له كثيره من الموجودات وجود متصل بالزمان والمكان ؛ بل إن الإلهي يملأ المكان كله في الكون منفصلاً عن المكان ، كما أنه منفصل عن الزمان في الزمان كله .

٢- وفي الجزء الثاني يفصل سويدنبرج بعض ما أجمله من قول في الحب والحكمة الإلهيين ، وفيما يصادر عنهما من فيض سواء في عالم الملائكة أو عالم الإنس ؛ ولكن حديثه هنا حديث رمزي مجازي يصطنع فيه التشبيهات والكتابات التي قد يسرف في بعضها حيناً ، وقد يغمض في بعضها حيناً آخر ، فإذا معانيه تكاد أن تخفى وتغمض ، فلا تكاد تثبت ماذا يعني على وجه التحقيق من هذه الكتابات وتلك التشبيهات التي يقوم عليها أسلوبه الرمزي المجازي :

فعنده أن الحب والحكمة الإلهيين يريان في العالم الروحي كأنهما شمس ، ومن هذه الشمس التي هي مظهر الحب والحكمة الإلهيين تنبعث الحرارة والضوء ، وليست هذه الشمس شمساً مادية ، ولكنها شمس روحية ، كما أن الحرارة والضوء اللذين ينبعثان منها ليسا محسوسين وإنما هما مجردان ؛ ناهيك بأن تلك الشمس الروحية ليست هي الله ، ولكنها فيض من الحب والحكمة الإلهيين ، وكذلك تكون حرارة الشمس وضوؤها .

ومن حيث أن الحرارة والضوء الروحيين يفيضان من الله كأنهما شمس روحية ، فهما من هذه الناحية شيء واحد ، مثلهما في هذا كمثل حب الله وحكمته .

وإذن فهناك شمسان : شمس العالم المادي ، وهي شمسنا المادية المحسوسة ، وشمس العالم الروحي ، وهي شمس الملائكة التي لا ترى ولا تحس ؛ وكما أن شمس العالم الطبيعي بعيدة عن الإنس ، فكذلك شمس العالم الروحي بعيدة عن الملائكة . والبعد بين الشمس والملائكة في العالم الروحي إنما هو مظهر يتوقف على مبلغ استعداد الملائكة لتلقى الحب والحكمة الإلهيين .

ويستتبع حديث سويدنبرج عن الشمس على هذا الوجه ، حديثاً عن الجهات التي تتعين كل منها بموقعها من تلك الشمس ، فالشرق في العالم الروحي هو حيث الله كأنه شمس . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان

الملائكة يولون وجوههم نحو الله ، يثلقون عنه فيض حبه وحكمته ، فقد ترتب على ذلك أن يصبح الجنوب عن يمينهم ، والشمال عن يسارهم ، والغرب من خلفهم . ومن حيث أن الحب والحكمة الإلهيين يصدران عن الله كأنه الشمس التي تصدر عنها الحرارة والضوء ، ومن حيث أنهما يبعثان الحرارة والضوء في السماء أو الفردوس ، فقد نظر إليهما سوينبرج على أنهما عبارة عن الفيض الإلهي أو الروح القدس . وإذا كانت الشمس هي الفيض الأول عن الحب والحكمة الإلهيين ، فقد خلق الله الكون وكل شيء في الكون بواسطة تلك الشمس .

على أن سوينبرج يفرق بين شمس العالم الطبيعي وبين شمس العالم الروحي ، فيقول إن الشمس الأولى نار خالصة ، ولهذا نعتها بأنها مينة ؛ وإذا كانت الطبيعة تستمد أصلها من هذه الشمس المينة ، كانت الطبيعة هي الأخرى مينة ، على حين أن شمس العالم الروحي حية ، وفياضة بالحياة في العالم الروحي الذي هو من أجل هذا عالم حي .

وينتهي سوينبرج من هذا كله إلى أن للخلق غاية قصوى ، وأن هذه الغاية القصوى هي أن كل الأشياء ، وقد فاضت من الحب الإلهي ، وصدرت عن الحكمة الإلهية ، وهما عين الذات الإلهية ، فانه يمكن لكل الأشياء أن ترد إلى الله ، وأن تتحد معه .

٣- وفي الجزء الثالث يصور سوينبرج مذهبه في الإنسان ، وفيها للإنسان من نفس ، وفيها لهذه النفس الإنسانية من أخلاق تحقق في بعضها الحق والخير فاذا هي تنعم بالفردوس ، وتحقق في بعضها الآخر الباطل والشر فاذا هي تشقى في الجحيم :

ولما كان سوينبرج يرى أن كل شيء يصدر عن الحب والحكمة الإلهيين ، وأن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير أو الشر فأنما يكون فيها من خيرية أو

شرية على قدر ما فيه من حب وحكمة تلقاها عن الذات الإلهية التي هي المنبع الفياض بالحب والحكمة الإلهيين ، فهو قد قدم بين يدي مذهبه في الإنسان بفقرات تمهيدية تحدث فيها عما يسميه بمراتب الصعود ومراتب الامتداد وهو قد رأى أن هذه المراتب متفاوتة في حظها من الكمال بمقدار تفاوتها في حظها من العلو والرفعة ، بمعنى أنه كلما كانت المرتبة أعلى ، كان كمالها أعظم ، وهو قد رأى أيضاً أن ثمة في كل نظام مراتب عليا ومراتب دنيا ، وأن المرتبة القصوى تتطوى على المراتب السابقة عليها وتشملها ، وأن مراتب الصعود إنما تكون في أقصى كمالها وقوتها ، وذلك في المرتبة القصوى التي تحتويها وتشمل عليها .

ومن ثم انتهى سوينبرج إلى أن ثمة لكل إنسان مراتب ثلاثاً يصعد من أدناها إلى أقصاها ، وأنها تنفتح أبوابها له على التعاقب حتى يدخل فيها ، ويحل بها ، وأنه على قدر ما تنفتح له كل مرتبة من هذه المراتب ، يكون نصيبه من البعد عن المادية والقرب من الروحية ، حتى إذا وصل إلى أقصاها ، وهي أكلها ، تحقق له الاتصال بالله والاتحاد معه . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سوينبرج نفسه أن النور الروحي يفيض على الإنسان إبان حلوله في تلك المراتب ، وتحققه بها ، ولا يمكن للإنسان أن يتم له شيء من هذا التحقق أو ذلك الحلول في أقصى تلك المراتب وأكلها إلا أن يتجنب الشرور ، ويتنكب الآثام ، ويشهد الله ، وعندئذ يصبح الإنسان الذي يصل إلى هذه المرتبة الروحية القصوى إنساناً روحياً متميزاً عن الإنسان الطبيعي الذي تغلب عليه شهواته ، وتصدر عنه أفعاله بمقدار ما تعمل فيه انفعالاته ونزواته .

أما ما هي هذه المراتب الثلاث التي تمر بها النفس الإنسانية في صعودها إلى الله ، فهي تبدأ عند سوينبرج بالمرتبة الطبيعية ، وتتوسطها المرتبة الروحية ، وتنتهي

تلقت الحب مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية المرتبة الطبيعية للنفس تتضمن المرتبتين الآخرين وتشتمل عليهما ، فإن لها معهما رد فعل مضاد ، بمعنى أنه إذا لم تكن المرتبتان الوسطى والعليا متفتحتين أمام النفس ، فهناك تحصل المقاومة ، أما إذا كانت هاتان المرتبتان متفتحتين ، فهناك تعمل النفس على الصعود إليهما والدخول فيهما .

وأما كيف تصدر عن النفس الإنسانية أفعالها الحيرة والشريرة ، فقد فسر سويدنبرج ذلك بأن للنفس ملكتين جوهريتين : إحداهما هي الحرية ، والأخرى هي التعقل ، وأنه على قدر إحسان استعمال هاتين الملكتين يكون صدور الخير ، كما أنه على قدر إساءة استعمالهما يكون صدور الشر . وهذا يعني أن كلا من الإنسان الخير والإنسان الشرير حائز لهما من الملكتين ، إلا أن أحدهما يتميز بإحسان استعمالهما ، على حين أن الآخر يتميز بإساءة استعمالهما : فهذا يستعملهما تأييداً للباطل والشر ، وذاك يستعملهما إحفاقاً للحق وتحقيقاً للخير . وليس من شك في أن الباطل والشر يضادان الحق والخير ، ويتميزان عنهما ، لأن الباطل والشر شيطانيان وسفليان ، على حين أن الحق والخير الهيان وعلويان . ومن هنا عبر سويدنبرج عن فكرته الأخلاقية في النفس الطبيعية بأن هذه النفس في حال امتلائها بالشرور ، وبما يجانسها من ألوان الباطل ، فانما هي صورة مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية وقد تلقت الحب والحكمة وامتلاّت بهما ، وصدرت عنهما ، في صورة مضاهية للفرديوس .

٤ - وفي الجزء الرابع يعرض سويدنبرج ما تصوره من الألوهية ، ومن الكون المخلوق ، ومن الصلة بين هذا الكون المخلوق وبين الله الخالق :

فسويدنبرج يرى أن الله هو رب الكون منذ الأزل ، قد خلق من ذاته الكون وكل ما فيه ، ولم يكن

خلقه لهذا الكون من لا شيء . على أن هناك واسطة بين الله وبين خلقه للكون : ذلك بأن الله قد ولد من ذاته شمس العالم الروحي ، ومن هذه الشمس خلق الكون ، وكل ما فيه من كائنات .

ويذهب سويدنبرج إلى أن في الله الذي هو منذ الأزل رب الكون ، ثلاثة أشياء هي عين الرب : الحب الإلهي ، والحكمة الإلهية ، والصنع الإلهي ، وأن هذه الأشياء الثلاثة لها مظاهرها التي تفيض منها ، وتظهر خارج شمس العالم الروحي .

وإذا كان كل شيء قد خلقه الله هكذا كما يتصور سويدنبرج ، إلا أن الجواهر المادية التي تتألف منها الأرضون ، ليس فيها نعمة شيء من الإلهي ذاته ، ولكنها لا تنفك عن كونها تستمد وجودها من ذات خالقها : ذلك بأن هناك فيضاً دائماً من العالم الروحي على العالم الطبيعي ، وأن هذا الفيض له صورتان نوعيتان يعمل عمله فيهما ، وتظهر آثاره عليهما ، وإحدى هاتين الصورتين هي الصورة النباتية ، والأخرى هي الصورة الحيوانية . وهذا يعني بعبارة أدق وأعنى من عبارات سويدنبرج أن للأشياء المادية في الكون المخلوق دلالتها على أن الطبيعة لم تولد قط ، ولن تولد البتة ، أي شيء ، ولكن الله من ذاته ، وعن طريق العالم الروحي يولد كل شيء .

٥ - وإذا كان سويدنبرج قد أفرد لكل موضوع من موضوعاته فلسفته التيبوزوفية جزءاً من الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه الذي نحن بصدد تلخيصه هنا ، إلا أنه في الجزء الخامس والأخير من هذا الكتاب يكاد أن يؤلف بين الموضوعات المختلفة كلها ، وأن يعقب عليها كلها ، وأن يخرج لنا من خلال هذا التعقيب وذلك التأليف خلاصة شاملة لمذهبه في كل ما عرض له آنفاً ، بحيث يكون التفسير الذي تنطوي عليه هذه الخلاصة قائماً على المبدأين الرئيسيين اللذين جعل منهما موضوعاً

لهذا الكتاب وهما الحب الإلهي من ناحية ، والحكمة الإلهية من ناحية أخرى : فهذا هنا في هذا الجزء الخامس نجد كلاماً عن الله وجهه وحكمته ، وكلاماً عن الكون وخلقه وطبيعته ، وكلاماً عن الإنسان ونفسه وكسبه وفطرته ، وفضلاً عن ذلك ما نجده في هذا الجزء من حديث سويدنبرج عن بعض المسائل بلسان ذوقه وكشفه ورؤيته :

فهو يحدثنا بادئ ذي بدء عن الإنسان ، وما خلقه الله فيه من ملكات تعينه على تلقي الحب والحكمة من الله ، ويستعين بها على تحقيق الخير والحق ، والإعراض عن الشر والباطل : فقد خلق الله الإنسان وفيه ملكتان : الإرادة والعقل : الإرادة لتلقى حبه الإلهي ، والعقل لقبول حكمته الإلهية .

على أن سويدنبرج الفيلسوف اللاهوتي ، والصوفي التيوزوني المتفلسف ، لم يكن هنا بمعزل عن سويدنبرج العالم الطبيعي صاحب النظريات والمباحث العلمية الكثيرة لا سيما ما كان له من هذه المباحث والنظريات في الفسيولوجيا والتشريح : فهو يزعم أن الإرادة والعقل يوجدان في المخ كله ، وفي كل جزء من أجزائه ، ومن ثم في البدن كله ، وفي كل جزء من أجزائه ، وأن الحياة في جملتها وفي تفصيلاتها إنما هي كما كانت في أصلها الذي يعني أن الحياة تتدفق من كل جزء إلى الكل ، ومن الكل إلى كل جزء ، وأن هناك تقابلاً بين الإرادة والقلب ، وتقابلاً آخر بين العقل والرئين ، وأن كل الأشياء التي في النفس ترجع إلى الإرادة والعقل ، كما أن كل الأشياء التي في البدن ترجع إلى القلب والرئين ، ولعل كثيراً من الأسرار المتعلقة بالإرادة والعقل ، ومن ثم المتعلقة بالحب والحكمة ، تستكشف عن طريق هذا التقابل .

فكل أولئك وكثير غيره من المبادئ الكلية والمسائل الجزئية في الفلسفة الطبيعية والنفسية والحلقية والميتافيزيقية

قد تناوله سويدنبرج في كتابه « الحب والحكمة الإلهيان » الذي قدمت بين يديك تلخيصاً لأجزائه الخمسة . وليس من شك في أن الكتاب بما يصوره من مذهب فلسفي ، وبما يعبر عنه من منزع روحي ، وبما اصططنه فيه مؤلفه من منهج علمي عقلي ذوقي في آن واحد ، يمكن أن يعد في مقدمة مصنفات سويدنبرج بنوع عام وعلى رأس مصنفاته اللاهوتية والفلسفية والتيوزوفية بتوابع خاص ، ومن بين الآثار القيمة التي عملت عملها ، وآتت أكلها في تراث الإنسانية ، سواء فيما خلفه العلماء والفلاسفة والشعراء والصوفية من ذلك التراث ، أو فيما كان له من آثار متجددة في حياة أولئك وهؤلاء .

ومهما يكن في أسلوب سويدنبرج في هذا الكتاب من غموض وإبهام في بعض ألفاظه وعباراته ، لأنه كتب كتابه باللاتينية ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً ، فحسب سويدنبرج أنه قدم فيه للإنسانية تصويراً للوجود ، وتفسيراً للحياة ، وتعبيراً عن حقيقة هذه الحياة وذلك الوجود ، لعلنا لو أعملنا عقولنا وقلوبنا وضمايرنا فيما قدم من هذا كله ، وأنشأنا بيننا وبينه نوعاً من الصلة الروحية التي تقوم على الألفة معه ، والأنس به ، لعرفنا منه كثيراً من الحقائق التي تغصص على الفهم ، والدقائق التي تجل عن الوهم ، وعندئذ نستطيع أن نحل الكتاب في محله من تراث الإنسانية ، وأن نضع مؤلفه في موضعه من عباقرة الإنسانية .

(٥)

شواهد من الكتاب

وهذه شواهد من كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » لسويدنبرج ، أختم بها هذا البحث ، ولعل في إيرادها ما يعين على فهم بعض النواحي التي أوردناها خلال تحليلنا من ناحية ، وعلى تذوق بعض الحقائق التي عرض لها سويدنبرج من ناحية أخرى ، وعلى إبراز أسلوب

المؤلف وطريقته في التفكير إبرازاً صادقاً أميناً من ناحية الثالثة :

— أ —

الحب حياة الإنسان

قال سويدنبرج ما نصه :

١- الإنسان مدرك للوجود ، ولكنه ليس مدركاً لطبيعة الحب : فهو مدرك لوجود الحب من اصطناع اللفظ في الحديث العادي ، وذلك على نحو ما نقول : هذا الإنسان يحبني ، والملك يحب رعيته ، والرعية تحب ملكها ، والزوج يحب زوجته ، والأم تحب أبناءها ، وبالعكس ، أو أن هذا الشخص أو ذاك يحب وطنه ومواطنيه ، أو جاره ، وكذلك عند التحدث عن الأشياء اللاشخصية من أننا نحب هذا أو ذاك . على أنه إذا كان يتحدث عن الحب هكذا على وجه كلي ، إلا أنه يندر أن يعرف أحد ما هو . فالإنسان من حيث هو قاصر عن تكوين أية فكرة متميزة عن الموضوع عندما يفكر فيه ، يقول إما أنه ليس شيئاً حقيقياً ، أو أنه ليس إلا شيئاً ينبعث مما نرى أو نسمع أو نلامس أو نتحدث عنه فيوتر فينا . فالإنسان جاهل بجهلاً تاماً بأن الحب هو قوام حياته ، التي ليست الحياة العامة لبدنه كله ، ولأفكاره كلها فحسب ، بل حياة لأدق تفاصيلهما أيضاً . ولعل الإنسان الحكيم يستطيع أن يدرك هذا من الاعتبارات التالية : هل تستطيع أن تفكر أو تعمل على وجه الإطلاق لو أن عاطفة الحب قد انتزعت منك ؟ عندما نتخذ جنوة الحب ، أفلا نتخذ أيضاً جنوة الفكر والكلام والفعل ، وأفلا تصبح حية عندما يضطرم الحب ؟ أفلا تضطرم بقدر على نحو ما هو الشأن في العاطفة ؟ إن الرجل الحكيم يدرك هذه الوقائع على أن الأمر فيها أمر تجريبية ، ولكنه لا يتحقق من أن الحب هو حياة الإنسان .

٢- لا يستطيع أحد أن يعرف ماذا تكون حياة الإنسان ، إلا أن يدرك أنها هي الحب . وإذا لم يكن هذا معروفاً فقد يعتقد بعض الناس أنها في الفكر ، ومع ذلك فإن الفكر هو النتيجة الأولى للحياة ، ولكن الفكر يمكن أن يكون في كثير أو قليل داخلياً ، وكذلك يمكن أن يكون في كثير أو قليل خارجياً . والفكر الذي هو في أعماق أعماقه عبارة عن إدراك ، هو بالفعل النتيجة الأولى للحياة . على أن هذه النقاط ستتناول فيما بعد ، وذلك عندما توضع مراتب الحياة موضع البحث .

٣- لعل بعض فكرة الحب ، من حيث هو حياة الإنسان ، يمكن أن يتكون من حرارة الشمس في العالم فمن المعروف جيداً أن هذه الحرارة هي ، كما كانت ، الحياة المشتركة بين كل نبات على وجه الأرض : ذلك بأنها عندما تزداد في الربيع ، فإن نباتات من كل نوع تطلع من التربة ، وإذا هي قد زينتها على التعاقب الأوراق والأزهار والثمار ، وهكذا يقال بمعنى من المعاني أنها تعيش ، ولكن عندما تنقص الحرارة في الخريف والشتاء ، فإن النباتات تعرى من دلالات الحياة فتذبل . وكذلك الشأن في حب الإنسان ، إذ أن الحب والحرارة يقابل كل منهما الآخر على التبادل ، ولهذا كان الحب كذلك حاراً .

— ب —

الله وحده هو عين الحب لأنه هو عين الحياة

٤- الله وحده ، ومن ثم الرب ، هو عين الحب ، لأنه هو عين الحياة ، والملائكة والإنس هم قوابل الحياة . وهذا سيبين على وجه التمام في المصنفات التي تدور على العناية الإلهية والحياة . وهنا نلاحظ أن الرب الذي هو إله الكون لا مخلوق ولا متناه ، على حين أن الملائكة والإنس كائنات مخلوقة ومتناهية . ولأن الرب

لا مخلوق ولا متناه فهو وجود جوهري يطلق عليه اسم «ياهو» "Jehovah"، وهو عين الحياة، أو الحياة عينها. ومن المخلوق واللامتناهي الذي هو عين الوجود وعين الحياة، لا يمكن أن يخلق إنسان خلقاً مباشراً، لأن الإلهي واحد ولا منقسم؛ ولكن الإنسان يجب أن يخرج إلى الوجود بواسطة جواهر مخلوقة ومتناهية، مكونة على وجه يمكن معه للإلهي أن يقر فيها. ومن حيث أن الإنسان والملائكة قد خلقوا هكذا، فإنهم قوايل للحياة. ولذلك إذا أباح أحد ما لنفسه أن يعمد في الضلال إلى حد يرى معه أن له حياة فطرية، وأنه ليس مجرد قابل للحياة عينها، فلا مناص له عندئذ من أن يرى أنه إله. إنه لوهم محض أن نخيل لأحد ما أن له قنية الحياة الفطرية، ولو أنه يشعر كأنه هو الذي يفعل. ذلك بأن العلة الأولى تدرك على أنها مندرجة في العلة الآلية فحسب. وإذا كان الله هو الحياة عينها، فهو نفسه يقول في (إنجيل يوحنا: الأصحاح الخامس، الآية ٢٦): «كما أن للأب حياة في ذاته، فهو كذلك قد منح الإبن أن تكون له حياة في ذاته»؛ وهو يصرح كذلك بأنه «عين الحياة» (إنجيل يوحنا: الأصحاح الحادي عشر، الآية ٢٥؛ الأصحاح الرابع عشر، الآية ٦). أما وأن الحياة والحب شيء واحد على نحو ما تبين الآن مما سبق قوله في (فقرة ١، ٢)، فقد ترتب على ذلك أن الرب من حيث هو عين الحياة، فهو كذلك عين الحب.

٥- على أنه لكي يكون هذا مفهوماً على وجه التمام، فلا بد من معرفة الحقائق التالية: لما كان الرب هو الحب في صميم جوهره، أعني الحب الإلهي، فانه يظهر للملائكة في السماء كأنه شمس، ومن هذه الشمس تفيض الحرارة والضوء. والحرارة الفياضة ههنا هي في جوهرها الحب، والضوء في جوهره هو الحكمة. والملائكة على قدر ما هم مهياؤون لقبول هذه الحرارة وهذا الضوء الروحيين، فانما هم تجسيات للحب

والحكمة، وليسوا كيفما كان صادرين عن أنفسهم، بل عن الرب. هذه الحرارة وهذا الضوء الروحانيان لا يتدفقان في الملائكة ولا يوتران فيهم فحسب، بل هما يتدفقان في الإنس ويوتران فيهم أيضاً، وذلك على قدر ما يصبحون قادرين على قبولها؛ وقدرة على فعل ذلك تتوقف على درجة حبهم للرب ولجبرتهم. هذه الشمس ذاتها، أو الحب الإلهي، ليست قادرة بحرارته وضوئها على أن تخلق أي أحد خلقاً مباشراً من ذاتها، لأن أي أحد يخلق هكذا سيكون عندئذ هو الحب في جوهره، الذي هو الرب في ذاته؛ ولكنه يستطيع أن يخلق كائنات من جواهر ومواد مكونة على وجه تستطيع معه أن تقبل الحرارة عينها والضوء عينه؛ مثله في هذا كمثل الشمس بالضغط في أنها لا تستطيع بحرارته وضوئها التوليد في الأرض مباشرة، بل بواسطة مواد في التربة التي يمكنها أن تعمل عملها فيها بحرارته وضوئها فاذا هي تولد النباتات. ويمكن أن يبين من الكتاب الموسوم (الفردوس والجحيم = Heaven and Hell: ١١٦ - ١٤٠) أن حب الرب الإلهي ينظر إليه كأنه شمس في العالم الروحي، وأن الحرارة والضوء الروحانيين اللذين من خلالها تحصل للملائكة قنية الحب والحكمة، إنما ينبعثان من هذه الشمس.

٦- وإذا لم يكن الإنسان هو الحياة، ولكنه قابل للحياة، فقد ترتب على هذا أن تولد الإنسان عن أبيه ليس تولداً للحياة، بل هو تولد لمحض صورة أولية فحسب قابلة للحياة؛ وإلى هذه الصورة من حيث هي نواة أو أساس تتعاقب إضافة جواهر ومواد لها صور ملائمة لقبول الحياة في نسقها ورتبتها.

- - -

الذات الإلهية هي عين الحب والحكمة

(٢٨) إذا أنت ألمت المأماً عقلياً بكل الأشياء التي تعرف، واستقصيت في شيء من التسامى بالنفس،

ما عسى أن يكون متعلقاً بها جميعاً على حد سواء ، فلا بد لك من أن تخلص إلى أنه هو الحب والحكمة . ومن حيث أن هذين الاثنين هما قوام كل شيء في حياة الإنسان ، فإن كل شيء ، سواء كان مدنياً أو أخلاقياً أو روحياً متعلقاً بالإنسان ، يتوقف على هذين الاثنين ، ولا يستطيع أن يوجد منفصلاً عنهما . وكذلك هو الشأن في كل شيء يتعلق بحياة الإنسان المركب ، الذي قيل عنه آنفاً أنه جماعة كبيرة أو صغيرة ، أو مملكة ، أو دولة ، أو الكنيسة ، أو الفردوس الملائكي . فانتزع الحب والحكمة منها ، ثم انظر هل لها وجود حقيقي ، تجدها ، بعيداً عن هذين باعتبارهما أصليين لها ، ليست شيئاً .

٢٩ - ليس من أحد يستطيع أن ينكر أن للحب والحكمة وجوداً مشتركاً في ذات الله ؛ لأن الله يحب الناس جميعاً بمقتضى حبه ، ويرشدهم بمقتضى حكمته . وكذلك الكون المخلوق فهو من حيث النظام والترتيب مفعم بالحكمة التي تنبثق من الحب ، حتى أنك لتقول أن كل الأشياء فيه هي الحكمة عينها متجلية في نظام متسق ، لأن كثرة محتوياته التي لا تعد قد وضعت على ترتيب هو من الكمال بحيث لو تعاقبت أو تساوقت ، وأخذت مجتمعة ، لكان منها كل واحد ؛ وهذا هو السبب الوحيد الذي من أجله يمكنها أن تماسك معاً ، وأن تبقى عافياً عليها إلى الأبد .

٣٠ - من حيث أن الذات الإلهية عينها هي الحب والحكمة ، فلذلك كان للإنسان ملكتان قابلتان للحياة ، يحصل من إحداهما على عقله ، ومن الأخرى على إرادته والملكة التي يحصل منها العقل تستمد كل شيء من فيض الحكمة الإلهية ، والملكة التي تحصل منها الإرادة تستمد كل شيء من فيض الحب الإلهي . وكون أحد من الناس ليس حكماً حقاً ، ولا يحب حقاً ، لا يجعله خلواً من هاتين الملكتين ، بل هو عائق لهما عن أن تعملتا عملهما ، وليس العقل والإرادة جوهرين هائلا ، ولو

أتهما ما يزالان يسميان كذلك . ومع ذلك فإن هاتين الملكتين لو انتزعتا ، لتداعى كل ما هو إنساني ، وكل قوة من قوى التفكير والكلام على منهج عقل ، ومن قوى الإرادة والفعل اختياراً . ومن هذا يتبين في وضوح أن الإلهي يلزم الإنسان في هاتين الملكتين اللتين تمكثانه من أن يصطنع الحكمة والحب . أما أن تلك القوى توجد في كل إنسان ، ولو أنه قد لا يصطنعها كما ينبغي ، فذلك ما قد علمته التجارب الكثيرة التي ستجدها مدونة على نطاق أوسع في موضع آخر .

٣١ - من حيث أن الذات الإلهية هي عين الحب والحكمة ، فلذلك كان لكل الأشياء في الكون صلها بالخير والحق ؛ إذ أن كل ما يصدر عن الحب يسمى خيراً ، وأن كل ما يصدر عن الحكمة يسمى حقاً . على أنك واجد من هذا مزيداً فيما بعد .

٣٢ - ومن حيث أن الذات الإلهية هي عين الحب والحكمة ، فلذلك استمد الكون ، وكل شيء فيه ، حياً أو غير حي ، قوامه من الحرارة والضوء ؛ ذلك بأن الحرارة تقابل الحب ، والضوء يقابل الحكمة ، ومن ثم كانت الحرارة الروحية هي الحب ، وكان الضوء الروحي هو الحكمة . على أنك واجد من هذا أيضاً مزيداً فيما بعد .

٣٣ - تنبعث من الحب والحكمة الإلهيين ، اللذين هما عين ذات الله ، كل عواطف الإنسان وأفكاره ؛ فالعواطف تنبعث من الحب الإلهي ، والأفكار تنبعث من الحكمة الإلهية . وكل جزئية من جزئيات حياة الإنسان ، ليست شيئاً إلا عاطفة وفكرة ؛ لأن هذين الاثنين هما كما كانا المصدران اللذان تصدر عنهما حياتهما كلها ، وكل متع حياته ولذاتها إنما تستمد منهما ؛ فالمتع تنشأ من حبه وقد استثير ، والذات تنشأ من الفكر وقد حصل من التفكير . أما وأن الإنسان قد خلق قابلاً للحياة ، وأنه يقبلها بقلوبه حبه لله ، وأنه يحكم هذا الحب حكيم ، بمعنى أنه كذلك على قدر ما يجد من البهجة فيما

يرد من الله ، وعلى قدر ما يفكر تحت سلطان تلك
العاطفة ، فقد ترتب على هذا أن الذات الإلهية ، التي
هي الذات الخالقة ، هي الحب والحكمة الإلهيان .

- د -

الفرق بين الإنسان الروحي والإنسان الطبيعي

٢٥١ - ليس الإنسان انساناً بـمـاله من وجه وبدن ،
بل بـمـاله من عقل وإرادة ، ومن هنا كان المراد بالإنسان
الطبيعي والإنسان الروحي عقل الإنسان وإرادته ،
الذين يكونان إما طبيعيين وإما روحيين . والإنسان
الطبيعي من حيث العقل والإرادة هو - كما كان -
عالم طبيعي يمكن أن يسمى العالم الأصغر Microcosm
والإنسان الروحي من حيث العقل والإرادة هو - كما
كان - عالم روحي يمكن أن يسمى بالعالم الروحي أو
العالم العلوي . أما وأن الإنسان الطبيعي يضاهي العالم
الطبيعي ، فبين أنه يجب ذلك العالم ، وأن الإنسان
الروحي يضاهي العالم الروحي ، فبين أنه يجب الأمور

الروحية والعلوية . وفي الحق إن الإنسان الروحي يجب
كذلك العالم الطبيعي ، ولكن على نحو ما يجب السيد
خادمه الذي يصطنعه لقضاء حاجاته ، وبحسب ما يقضى
من حاجات على هذا الوجه ، فكذلك الإنسان الطبيعي
أيضاً يكون - كما كان - روحياً ، ويصبح محسباً للهجة
المألوفة الناشئة من المرتبة الروحية للنفس ، ولعل نفساً
كهنه ، يصح أن تسمى انساناً روحياً طبيعياً ، وإذن
فالإنسان الروحي يجب ألوان الحق الروحية حباً ،
لا ليعرفها ويعقلها فحسب ، بل لأن له إرادة فعلها
أيضاً ، على حين أن الإنسان الطبيعي يجب أن يتشدد
بهذه الألوان من الحق ، وأن يتصرف على هذا التهج
جاذباً في طلب المنافع . وهذه التبعية لازمة لاتحاد
العالمين الروحي والطبيعي ، إذ أن كل ما يرى وما يفعل
في العالم الطبيعي ، يستمد أصله من العالم الروحي ، ولهذا
فن البني أن الإنسان الروحي يتميز جملة من
الإنسان الطبيعي ، وأنه ليس ثمة صلة أخرى بينهما
أكثر من تلك التي توجد بين العلة والمعلول .



الموسيقى الكبير للفارابي

بمستلم

الدكتور محمد احمد الحفنى

أبو نصر الفارابي
٢٦٠ - ٣٣٠ هـ

اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ،
نسبة إلى مدينة « فاراب » من أعمال خراسان ، حيث
ولد بها وكان أبوه تركياً من قواد الجيش .

فلما شب كان شأنه شأن أولئك العباقرة ذوى
المواهب الذين تهفو نفوسهم نحو المعرفة ويجدون في
الحكمة والعلوم غذاءاً لها ، فهاجر مسقط رأسه إلى بغداد
حيث كانت مهد الحضارة في العصر العباسي .

وكان ينطق بعدة لغات ويجيد اللسان التركي ،
فتعلم العربية وأتقنها غاية الاتقان حتى لم يكن يُعرف
بأيهما أبين ، ولما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى بن
يونس الحكيم المشهور ، فأخذ عنه علم المنطق ثم رحل
إلى مدينة حران وكان بها يوحنا بن حيلان الحكيم
النصراني ، فأخذ عنه طرفاً من علم المنطق أيضاً ، ثم
عاد إلى بغداد وانقطع إلى قراءة كتب الفلسفة وتناول
جميع كتب « أرسطو » في المنطق ، وبرع في تفسير
معانيها وأغراضه فيها ، حتى قيل إن كتاب « النفس »

لأرسطو وجد مكتوباً عليه بخط الفارابي : « إني قرأت
هذا الكتاب مائة مرة » .

ثم أقبل على العلوم الرياضية وعلوم الحكمة والفلسفة
ونظر في صناعة الطب وعلم منها الأمور الكلية غير أنه
لم يباشر جزئياتها ولم يحاول مباشرة أعمالها ، وكان له
من معرفته باللغة اليونانية خير معين على استيعاب علوم
الحكمة والفلسفة والمنطق ، وكانت أيضاً معرفته باللغة
الفارسية مما جعله إماماً في العلوم النظرية والموسيقى ،
إلى جانب معرفته باللغة العربية ، وهى لغة الأدب والدين
والطب ، فكان فيلسوفاً عالماً حكيماً ، جديراً بأن يلقب
بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين .

ومع كل هذا ، كان أبى النفس متواضعاً متجنباً
عن أمور الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده يسير سيرة
المقدمين من الفلاسفة ، فلما سئل مرة : من أعلم أنت
أو أرسطو؟ قال : « لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه » ،
وكان فاضلاً تقياً ورعاً ، وله دعاء خاص به ذكره
ابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ في كتابه : « عيون
الأنبياء في طبقات الأطباء » ، هذا نصه :

قال : اللهم إني أسألك يا واجب الوجود وبإعانة
العلل يا قدماً لم يزل أن تعصمني من الزلل ، وأن تجعل
لي من الأمل ما ترصاه لي من عمل ، اللهم امنحني
ما اجتمع من المناقب وارزقني في أموري حسن العواقب
تنجح مقاصدي والمطالب يا إله المشارق والمغارب رب
الجوار الكنس السبع التي انبجست عن الكون انبجاس
الأهر من الفواعل عن مشيئته التي عمت فضائلها جميع
الجواهر : اللهم البسني حلل البهاء وكرامات الأنبياء
وسعادة الأغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الأتقياء ،
اللهم انقذني من عالم الشقاء والفناء واجعلني من إخوان
الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين
والشهداء ، أنت الله الذي لا إله إلا أنت علة الأشياء
ونور الأرض والسماء ، امنحني قبضاً من العقل الفعال
يا ذا الجلال والأفضال ، هذب نفسي بأنوار الحكمة
وأوزعني شكر ما أوليتني به من نعمة ، أرني الحق
حقاً والمعنى اتباعه والباطل باطلاً واحرمني اعتقاده
وإساءه ، هذب نفسي من طينة الهوى إنك أنت العلة
الأولى :

يا علة الأشياء جمعاً والذي

كانت به عن قبضه المتفجر

رب السموات الطبايع ومركز

في وسطهن من الثرى والأبحر

إني دعوتك مستجيراً مذنباً

فاغفر خطيئة مذنب ومقصر

هذب بفيض منك رب الكل من

كدر الطبيعة والعناصر عنصري

اللهم رب الأشخاص العلوية والأجرام الفلكية
والأرواح السماوية ، غلبت على عبدك الشهوة البشرية
وحب الشهوات والدنيا الدنية فاجعل عصمتك مجتني
من التخليط وتقواك حصني من التفريط إنك بكل
شيء محيط ، اللهم انقذني من أسر الطبايع الأربع وانقلني

إلى جناتك الأوسع وجوارك الأرفع ، اللهم اجعل
الكفاية سبباً لقطع مدموم العلائق التي بيني وبين الأجسام
الترابية والمهموم الكونية واجعل الحكمة سبباً لإيجاد نفسي
بالعوالم الإلهية والأرواح السماوية ، اللهم طهر بروح
القدس الشريفة نفسي وآثر بالحكمة البالغة عقلي وحسي
واجعل الملائكة بدلاً من عالم الطبيعة أنسى ، اللهم
الهمني الهدى وثبت إيماني بالتقوى وبقتض إلى نفسي
حب الدنيا ، اللهم قوّ ذاتي على قهر الشهوات الفانية
وألحق نفسي بمنازل النفوس الباقية واجعلها من جملة
الجواهر الشريفة الغالية في جنات عالية ، سبحانه
اللهم سابق الموجودات التي تنطق بالأسنة الحال والمقال
إنك المعطي كل شيء منها ما هو مستحقه بالحكمة
وجاعل الوجود فيها بالقياس إلى علمها نعمة ورحمة ،
فالذوات فيها والأعراض مستحقة بالآلائك شاكرة
فضائل نعمائك ، سبحانه اللهم وتعاليت ، إنك الله
الأحد المفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له
كفولاً أحداً ، اللهم إنك قد سمحت نفسي في سجن من
انعاصر الأربعة ووكلت بافتراسها أسباعاً من الشهوات ،
اللهم جسّد لها بالعصمة ، وتعطف عليها بالرحمة التي
هي بك أبقى والكرم الفائض الذي هو منك أجدر
وأخلق ، وأمن عليها بالتوبة العائدة بها إلى عالمها
السماوي ، وعجل لها بالأوبة إلى مقامها القدسي وأطلع
على ظلماتها شمساً من العقل الفعال وابسط عنها ظلمات
الجهل والضلال واجعل ما قواها بالقوة كامناً بالفعل
وأخرجها من ظلمات الجهل إلى نور الحكمة وضياء
العقل ، الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى
النور ، اللهم أر نفسي صور الغيوب الصالحة في منامها
وبدأها من الأضغاث برويا الخيرات والبشرى الصادقة
في أحلامها وطهرها من الأوساخ التي تأثرت بها عن
محسوساتها وأوهامها وابسط عنها كدر الطبيعة وأنزلها
في عالم النفوس المنزلة الرفيعة ، الله الذي هداني وكفاني
وآواني .

هذا الدعاء الطويل قد يكشف لنا جانب التقوى والإنسانية في نفس هذا الفيلسوف العظيم وينبئ عن روحه النبيلة الطاهرة ، التي تدعو الله أن يزداد علماً وهو من أكابر العلماء .

قال ابن أبي أصيبعة : « حدثني عمي رشيد الدين أبو الحسن علي بن خليفة رحمه الله ، أن الفارابي توفي عند سيف الدولة بن حمدان في رجب سنة ٣٣٩ هـ ، وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حيلان ببغداد في أيام المقتدر ، وكان في زمانه أبو البشر متى بن يونس ، وكان أبين من أبي نصر وأبو نصر أحد ذهناً وأعذب كلاماً ، وتعلم أبو البشر متى من إبراهيم الروزي ، وتوفي أبو البشر في خلافة الرازي فيما سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩ هـ ، وكان يوحنا بن حيلان وإبراهيم الروزي قد تعلموا جميعاً من رجل من أهل مرو . »

وقال القاضي مساعد بن أحمد بن مساعد في كتاب التعريف بطبقات الأمم ، « إن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر ، فبذل جميع أهل الإسلام فيها وأرغب عليهم في التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة . »

وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبين كيف التلوج من بعضها إلى بعض شيئاً شيئاً ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بفرضه

منها وصمى تأليفه فيها ، ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدّم له مقدمة بجليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى (أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه) ، ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فانه يعرف بالمعاني المشتركة جميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ، ولا سبيل إلى فهم معاني (قاطيفوراس) وكيف هي الأوائل الموضوعات لجميع العلوم إلا منه .

ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما أحدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة ، عرف فيها بمجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطوطاليس في مبادئ الستة الروحانية وكيف عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة ، وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحي والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة .

ثم له بعد ذلك كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، لا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه .

وقد ظل « الفارابي » معظم أيامه ببغداد مكباً على الاشتغال بعلوم الفلسفة والمنطق ، ووضع بها معظم كتبه وتصانيفه ، ثم سافر إلى دمشق ، ثم إلى مصر ، وقد ذكر في كتابه المرسوم بالسياسة المدنية ، أنه بدأ بتأليفه في بغداد وأكمله بمصر ، ثم عاد إلى دمشق وأقام عند سيف الدولة أبو الحسن علي بن عبدالله بن حمدان التغلبي ، وأكرمه إكراماً كثيراً وعظمت منزلته عنده وكان موثقاً له .

قال ابن أبي أصيبعة : « نقلت من كلام لأبي

نصر الفارابي ، في معنى اسم الفلسفة ، قال : اسم الفلسفة يوناني ، وهو دخيل على العربية ، ومعناه إثارة الحكمة ، وهو في لسانهم مركب من « فيلا » ومعناها الإثارة ومن « سوفيا » ومعناها الحكمة ، والفيلسوف هو المؤثر للحكمة ، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل المؤكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة .

ولفارابي ، مؤلفات عديدة أكثرها في المنطق ، شرح فيها جميع كتب أرسطو ، وهي :

كتاب القياس ، ويسمى أنالوطيقا الأولى .
كتاب البرهان ، ويسمى أنالوطيقا الثانية .
كتاب الجدل .

كتاب العبارة .
كتاب المقولات العشرة .

كتاب المغالطة .
كتاب الخطابة .

كتاب السماع الطبيعي .
كتاب السماء والعالم .

كتاب الآثار العلوية .

وله شرح كتاب « المجسطى » في علم الهيئة لبطليموس الفلكي ، وشرح كتاب « أيساغوجي » لفرغوريوس في المنطق ، وشرح المقاتلين الأولى والخامسة من كتاب إقليدس في الهندسة ، وجوامع كتاب النواميس لأفلاطون .

وله أيضاً كتب كثيرة في المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية نذكر منها :

كتاب المختص في المنطق .

كتاب الألفاظ والحروف .

كتاب السياسة المدنية .

كتاب الخطابة ، وهو عشرون مجلداً .

كتاب المدخل إلى علم المنطق .

كتاب المقائيس ،

كتاب مختصر الفلسفة .

وكلام في معنى الفلسفة .

كتاب في المدخل إلى الهندسة الوهية .

وكلام في الشعر والقوافي .

وكلام في حركة الفلك .

مقالة في صناعة الكيمياء .

وكلام في الجوهر .

كتاب في الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام

أرسطو .

كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي .

كتاب في إحصاء العلوم وترتيبها .

كتاب المدينة الفاضلة ، والمدينة الجاهلة ، والمدينة

القاسمة ، والمدينة المبتذلة ، والمدينة الضالة .

ومن مؤلفات الفارابي في صناعة الموسيقى :

كتاب الموسيقى الكبير ، ألفه للوزير أبي جعفر

المنصور محمد بن القاسم الكرخي .

كتاب في إحصاء الإيقاع .

كتاب في النغلة مضافاً إلى الإيقاع .

وكلام في الموسيقى .

وأما الكتب التي طبعت أو ترجمت من كتب

الفارابي ، فهي :

« آثار أهل المدينة الفاضلة » ، عني به « ديريش »

الألماني وطبع بليدن سنة ١٨٩٥ م . ، وطبع بمصر

سنة ١٣٢٤ هـ .

« الرسالة الفارابية » وتليها مقدمة وملاحظات باللغة

الألمانية ، عني بها « ديريش » وطبع بليدن سنة ١٨٩٠ م

« كتاب المجموع » ، طبع بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .

« مبادئ الفلسفة القديمة » ، طبع بمصر سنة ١٣٢٨ هـ .

« كتاب الموسيقى الكبير » ، طبع منه نبذة بعناية

الأستاذ « لاند » ، في أعمال المؤتمر الشرقي السادس

بلیدن سنة ١٨٨٤ م ، وترجم الكتاب بأكمله إلى اللغة الفرنسية بعناية البارون « دى ارلنجيه » في جزئين ظهر أولهما سنة ١٩٣٠ قبل وفاته بتونس سنة ١٩٣٢ ، وظهر الجزء الثانى سنة ١٩٣٥ بعد وفاته .

كتاب « إحصاء العاوم » ، عنى به المستشرق دكتور « هنرى فارمر » ، وعلق عليه وطبع منه الجزء الخاص بعلم الموسيقى في ليدن سنة ١٩٣٥ م ؛ وكذلك عنى بنشره الدكتور عثمان أمين .

وأكثر الكتب التى ألفها الفارابى ، إما أنها قدت أو أنها لا تزال فى الخزائن والمكتبات ، والمعروف منها إلى الآن قليل ، إذا قيس بمجموع ما كتبه فى شتى العلوم والفنون .

ولم يبق من كتب الفارابى فى صناعة الموسيقى سوى كتاب واحد ، هو المسمى « كتاب الموسيقى الكبير » ، الذى يعد بحق أعظم مؤلف فى علم الموسيقى وضعه العرب منذ فجر الإسلام إلى وقتنا هذا .

ودلى الرغم من شهرة الفارابى فى انقاسفة والمنطق والعاوم إلا أن شهرته اقتصرت أكثر بصناعة الموسيقى والعلم بها ، ولعل هذه الشهرة التى تميز بها هذا الفيلسوف فى الموسيقى ، وعلى الأخص فى الأوساط التى تنسب بهذه الصناعة ، قد ترجع إلى كتابه الذى اشتهر باسم « كتاب الموسيقى الكبير » ، فقد حكى الناس عنه أساطير اقتصرت بأنه أول من اخترع العود ، وأنه اخترع آلة كان إذا حرك أوتارها بطراقة معلومة عنده أحدثت نغماً قد يبعث على النوم تارة وعلى البكاء تارة أخرى ، أو نغماً لا يبالك الإنسان عند سماعه من الضحك :

ولعل الذين أشاعوا عنه هذه الطرائف ربما نظروا فى كتابه هذا ، عن آلة قديمة وصفها « الفارابى » بأنها مستطيلة الشكل توضع عليها مسطرة مقسمة لقياس

الأبعاد الصوتية فى أجناسها المختلفة ، ونحن لم نجد ما يدعونا إلى تصديق هذه الروايات عنه .

غير أن الذى لا شك فيه أن « الفارابى » ، كان يزاول هذه الصناعة بالفعل ، فكان ذلك أمكن له فى تعريف مبادئ هذا العلم والإحاطة بجميع نواحيه ، فكان يتنقل فى موضوعاته انتقال خبير عالم بالصناعة العملية فجاء كتابه فى علم الموسيقى شاملاً كاملاً .

وذكر ابن جليل فى تاريخ الأطباء أن أباً نصر الفارابى كان فى شبابه يضرب بالعود ويغنى ، فلما اتحن وجهه قال : « كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف ، فززع عن ذلك وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأهما قراءة رجل متعقب على مؤلفيها ، فبلغ من معرفة غوارها الغاية واعتقد الصحيح منها وعلل السقيم منها ، وألف فى الطب كتاباً كثيرة » . وقال ابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ :

« نقلت من خط بعض المشايخ أن أباً نصر الفارابى صنع آلة غريبة يسمع منها أحياناً بديعة يحرك بها الانفعالات ، ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس ، فاتفق أن نظروا فيها فوافقت منه قبولا وتحرك إلى قراءتها ولم يزل إلى أن اتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة . » وقال ، إن أباً نصر سافر إلى مصر سنة ٣٣٨ هـ ورجع إلى دمشق وتوفى بها فى رجب سنة ٣٣٩ هـ ، عند سيف الدولة على بن حمدان فى خلافة الراضى ، وصلى عليه سيف الدولة فى خمسة عشر رجلاً من خاصته ، ويذكر أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة فى اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضرورى عيشه ، ولم يكن معنياً بهيمة ولا منزل ولا مكسب ، ويذكر أنه كان فى أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نذر ذلك وأقبل بكلية على تعلمها ، ولم يسكن إلى نحو من أمر الدنيا البتة ، ويذكر أنه كان

يخرج إلى الحراس بالليل من منزله يستضيء بمصابيحهم فيما يقرؤه ، وكان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل إلى غاياتها وأتقنها اتقاناً لا مزيد عليه .

وإذ نحن نطرقنا في حياة هذا الفيلسوف العظيم إلى الجانب الذي اشتهر به أكثر الأمر في صناعة الموسيقى ، وإلى ذكر كتابه في هذه الصناعة ، الذي أحدث له هذه الشهرة البالغة رغم تفوقه في العلوم والفلسفة ، فلنذكر طرفاً عن هذا الكتاب : « كتاب الموسيقى الكبير » للفارابي :

بعد هذا الكتاب من شوامخ الكتب العربية في الموسيقى ، لم يسبقه إليه أحد قبله ولم يزد عليه من تأخر من العرب القدماء ، فقد جاء هذا المؤلف شاملاً مستوفياً لجميع أنحاء الصناعة النظرية والعملية ، وهو مخطوط ضخيم له شهرة عالمية في الأوساط التي تعنى بدراسة الموسيقى العربية نظراً لغزارة مادته وقوة أسلوبه والمذهب المنفرد الذي سلكه المؤلف في تصنيفه .

وقد ظل هذا المخطوط في عداد المخطوطات القديمة إلى وقتنا هذا بسبب ضخامته وعمق معانيه وتعذر قراءته وعدم توافر النسخ الكاملة منه في المكتبات العامة ، وأيضاً بسبب أن القيام بتحقيقه على الأصول فقط قد يكون مجهوداً كبيراً قليل الفائدة ، ما لم يشرح غوامض القول فيه الأمر الذي يستلزم خبرة يمثل هذه البحوث بصفة خاصة مع دراية بالصناعة العملية ، فضلاً عن أنه يتطلب تفرغاً تاماً وقتاً طويلاً ، ولهذا الأسباب مجتمعة اقتصر المهتمون بهذا المؤلف إلى الرجوع إليه عند الحاجة أو إلى اقتباس مشتطفات منه في المواضيع المناسبة لهم .

غير أن عناية وزارة الثقافة والإرشاد القومي في الجمهورية العربية المتحدة في نشر وإحياء التراث العربي في سائر العلوم والفنون والآداب ، كانت ذا أثر واضح في اقبال المتخصصين على دراسة مختلف المخطوطات العربية وتحقيقها وشرحها والتعليق عليها ، فكان لإخراج

كتاب « الموسيقى الكبير » دليلاً واضحاً على تلك العناية القصوى .

وقد أتم تحقيق هذا المخطوط الضخم مع شرحه والتعليق عليه الأستاذ « غطاس عبد الملك خشبه » العضو الفني بمعهد الموسيقى العربية بالقاهرة ، وراجعته وقام بتصديره كاتب هذه السطور ، وهو تحت الطبع بعناية وزارة الثقافة والإرشاد القومي .

والناظر في هذا الكتاب يلمح فيه أنه كان ملحفاً به كتاب آخر ، وهذا واضح من قول المؤلف في افتتاح الكتاب : « ... رأينا أن نجعل ما نؤلفه في كتابين ، أولهما ، افتتاحه بالأمور النافعة في الوقوف على مبادئ هذا العلم وأردفناه بالأشياء التابعة لأوائل هذه الصناعة واستوفينا فيه أجزاءها على التمام وسلكنا فيه المسلك الذي تحصنا نحن من غير أن نخلط به مذهباً آخر سواه ، والكتاب الثاني أثبتنا فيه ما تأدى إلينا من آراء المشهورين من الناظرين في هذه الصناعة وشرحنا ما غمض من أقاويلهم وفحصنا فيه رأى واحد واحد ممن عرفنا له رأياً أثبتته في كتاب ، وبيّنا مقدار ما بلغه كل واحد من أولئك في تحصيل ما في هذا العلم وأصلحنا الحلل على من وقع في رأيه منهم ... » .

غير أنه من المؤسف حقاً أن هذا الكتاب الثاني الذي أشار إليه المؤلف في مقدمة كتابه الأول ، لم يعثر عليه والأرجح أنه مفقود ، ولذلك تناول التحقيق الكتاب الأول مجزئته .

والكتاب الأول ، يشتمل على جزئين : جزء في المدخل إلى صناعة الموسيقى ، والثاني في الصناعة نفسها .

والقسم الذي في المدخل إلى الصناعة مقالتان ، والقسم الذي في الصناعة نفسها ، فقد قسمه المؤلف ثلاثة فنون كل منها في مقالتين .

أما المقالة الأولى من الجزء الأول في المدخل ،
فهى بحث في أصل صناعة الموسيقى ، تناول فيه أولاً
هيات الصناعة في الإنسان ، فجعلها صنفين إحدهما
الهيئة النظرية ، والثانية الهيئة العملية ، وهذه فقد قسمها
إلى قسمين ، هيئة الأداء وهيئة الصيغة ، ثم قارن بينهما
أيهما رئيسة الأخرى ، وقد انتهى به القول على أن
هيئة الصيغة رئيسة هيئة الأداء .

ثم تناول أصناف الألحان وغاياتها ، وهذه جعلها
ثلاثة أصناف :

الألحان المللدة ، وهى التى تكسب النفس لذة
وأنت مسموع ، دون أن يكون لها صنع آخر ، فى
النفس .

الألحان الخيطة ، وهى التى تفيد النفس مع ذلك
تخييلات وتوقع فيها تصورات أشياء وحالها فى ذلك
حال الزوايق والتأويل المحسوسة بالبصر .

الألحان الانفعالية ، وهى التى تحدث عن الانفعالات
فهى إما مزيدة لها أو منقصة منها .

ثم تطرق المؤلف إلى نشأة الألحان الغنائية فى
الإنسان وهى غريزة طبيعية فى طلب اللذة أو التخيل
أو الانفعال ، وهذه هى غايات الألحان .

ثم تكلم عن نشأة الآلات الموسيقية ، فقال إن
الإنسان صنعها لتكون الألحان بالأقاول ذات المعانى
أهـى وألد مسموعاً .

وفى نهاية هذه المقالة عرّف هيئة العالم بالموسيقى
النظرية ، وهى أنه ليس يطلب دائماً أن يكون صاحب
العلم النظرى على دراية بالموسيقى العملية ، فقد قال
أرسطو فى هذا المعنى ، إن كثيراً ممن يتعاطى النظر فى
الكليات لا يحس بالجزئيات ، لأن ذلك إنما يحتاج فيه
إلى قوة أخرى غير قوة العلم بالكليات .

أما المقالة الثانية ، من المدخل ، فهى بحث واف
لمبادئ العلم بالصناعة .

فتكلم أولاً ، عن الألحان التى يمكن أن تعد طبيعية
للإنسان ، ويعنى بها الألحان التى عند الأمم الذين
مساكنهم وعيشتهم على المجرى الطبيعى للإنسان ، وقد
جعل الألحان التى تعد غير طبيعية ، هى التى عند الأمم
الذين مساكنهم وعيشتهم فيما يلى خط عرض ٤٥°
جنوباً ، وفيما يلى خط عرض ١٥° شمالاً ، فهؤلاء
ليست ألحانهم طبيعية بوجه ما للإنسان .

وقال عن مناسبات النغم فى الألحان ، إن الألحان
تلتئم عن صنفين من النغم : أحدهما بمنزلة السدى واللحمة
فى الثياب ، والآخر بمنزلة الزوايق والاستظهارات ،
فالتى هى بمنزلة السدى واللحمة فى الثياب هى التى
تتابة الأصول والمبادئ فى الألحان ، والتى هى بمنزلة
الزوايق والاستظهارات هى النغم التى فى تزيينات
الألحان لتكون كمالات للحس .

وقال : « وإذا تأملنا الألحان تأملاً كثيراً وجدنا
فها اقترانات للنغم وترتيبات لها ، وأعنى بالاقترانات
اجتماع اثنين منها أو أكثر ، والترتيبات أن يقدم هذا
فى السمع أو يؤخر هذا ، وفى الاقترانات ما هى كمالات
وطبيعية للأصـاع ومنها ما ليس كذلك ، وفى ترتيباتها
ما هى كمالات أيضاً وطبيعية ومنها ما ليس كذلك .

وكمالات الاقتران والترتيب تتصور بطريق المناسبة
فإن كمال المقترنات فى الاقتران هو مثل ما يعرض
للونى الحمر والزجاج إذا اقترنا ، وكلون الباقوت
والذهب إذا اقترنا ، واللازوردى والحمرة إذا اقترنا ،
فلنسم كمال الاقتران اتفاق النغم وتآخيها ، وخلافه ،
تنافر النغم وتباينها ، وكمال الترتيب يتبين أيضاً فى ألوان
الزوايق وفى الطعوم الواردة على الحس أولاً فأولاً ،
وخلافه كذلك ، ولنسم ذلك ملائمة الترتيب ، وخلافه
منافرة الترتيب »

ثم ذكر المؤلف مراتب النغم الطبيعية ، ووصف
آلة قديمة ، تسمى « الشاهروود » ، وكانت بعيدة

الفن الثاني : في الآلات المشهورة والنغم المحسوسة
منها وطرائق تسويات أوتارها .
الفن الثالث : في تأليف الألحان الجزئية .
أما المقالة الأولى من الفن الأول :

فقد بدأها أولا بذكر كيفية حدوث الصوت
والنغم في الأجسام وأسباب الحدة والنقل ، ثم عرف
مقادير الأبعاد الحادثة بقسمة الوتر والجمع بين الأبعاد
وتفصيلها وقسمتها ، وتعرض للقول في أي حدى
النسبة مقابلا للنغمة الأثقل وأيهما مقابلا للنغمة الأحدث ،
ثم خرج بقوله إنه يرى أن الصناعة ليس يدخلها نقص
ولا يلحق السامع كبير مضرة من أن يستعمل الإنسان
في التعليم أعظم العددين في البعد لأيهما شاء من نغمتيه ،
غير أنه استعمل في كتابه هذا الأعداد العظمى مقابلة
للنغمة الأثقل ، من قبل أن التعليم بهذا الوجه كان
أسهل وأفضل .

وقول المؤلف هذا لا يقطع برأى ، غير أن
المفروض أن النغمة الأثقل أصل للنغمة الأحدث ، فواضح
أن العدد الأصغر في النسبة دالا على النغمة الأثقل
وبالعكس .

وختم هذه المقالة بكلام مفصل في أصناف الأجناس
التي متوالياتها بالأربع نغم ، فجعلها رتبتين ، أجناس
قوية وأخرى لينة ، فالتبوية ما كان فيها أعظم الأبعاد
الثلاثة أصغر نسبة من مجموع البعدين الأصغرين ،
واللينة ما كان فيها أعظم الأبعاد الثلاثة أكبر نسبة من
مجموع البعدين الآخرين ، ثم رتب أنواع الجنس إلى
منتظم متتالي ، ومنتظم غير متتالي ، وغير منتظم ، ثم بين
كيف تؤخذ الأبعاد في كل من هذه الأجناس ورتبها
في جداول .

أما المقالة الثانية من الفن الأول :

فقد تكلم فيها أولا عن تعريف الجماعات التي
تألف من أكثر من جنس واحد ، وكيفية ترتيب

المذهب إلى قوة الرابعة من النغمة الأثقل فيها ، وتكلم
عن المتجانسات من النغم ومناسباتها العددية ونظائرها
التي توجد لها بالوجه غير الطبيعي وهو المذهب النظري
المجمل في تعريف مقادير النغم والأبعاد الصوتية .
واختتم الجزء الأول في المدخل بذكر الملاءمات
العشرة في الصناعة العملية ، وهى :

- ١- الملاءمة التي في تزييدات الألحان وتشبيعاتها .
- ٢- الملاءمة التي في أزمنة ما بين النغم ذى الإيقاع .
- ٣- الملاءمة التي في المتجانسات ، وهى نغم
الجماعة المعددة لأن يؤخذ منها اللحن .
- ٤- الملاءمة التي في التنوع ، وهو الانتقال من
نوع إلى الأقرب ثم الأقرب .
- ٥- الملاءمة التي في ترتيبات النغم ، وهو التقديم
والتأخير بينهما عند اجتماعها لتكامل اللحن .
- ٦- الملاءمة التي في اقترانات النغم ، وهى التي
نعرف بالاتفاقات .

٧- الملاءمة التي في تهيئة نغم الجماعة توطئة لما يستجد
منها أولا فأولا .

- ٨- الملاءمة التي في ترتيب أبعاد المتجانسات التي
بالأربع نغم ، وهى المسماة بالأجناس .
- ٩- الملاءمة التي في المطابقات ، وهى الانتقال
بالصوت في طبقات ملائمة .

١٠- الملاءمة التي في النغم ذواتها من حيث هى -
طبيعية في الحدة والنقل .

ثم ذكر كيف تركيب الأبعاد بعضها إلى بعضها ،
وكيف يفصل بعضها عن بعض ، وكيف تناسب
بأعدادها البسيطة الدالة على نغمها .

أما الجزء الثانى من هذا الكتاب ، فقد قسمه
المؤلف إلى ثلاثة فنون ، كل منها في مقالتين .

الفن الأول : الأصول في صناعة الموسيقى ،
ويسميه كتاب « الاسطقيسات » .

أطراف الأجناس بين حدى الجمع ، وقسم المجموع صنفين منفصل ومتصل ، وهذه منها جماعات تامة وجماعات ناقصة ، وجماعات متغيرة أو غير متغيرة .

ثم بين أسماء النغم اللاحقة فى ترتيب المجموع ، وذكر الأسماء اليونانية القديمة التى كانت تقابلها ، ثم عرف التشابه فى الأبعاد ، ويعنى بالأبعاد المتشابهة الأبعاد التى نسبها متساوية وأطرافها على نسب موثقة ، حتى إذا سمعت متواليه كانت ملاءمة ، ثم ذكر أصناف التوزيع والخلط بين النغم والأبعاد والأجناس والجماعات واستوفاهما جميعاً ، وانتقل بعد ذلك إلى تعريف أصناف الانتقالات الجزئية ، وهذه منها :

انتقالات على الاستقامة ، وهى نقلة مستقيمة على التوالي .

انتقالات بعطف إلى المبدأ ، وهى نقلة مستقيمة ثم عود إلى المبدأ بتوسط نغم انتقل عليها أو لم ينتقل .

انتقالات على استدارة ، وهى العود إلى المبدأ ، ثم المصير منه إلى النوع النظير من الجانب الآخر .

انتقالات بانعراج ، وهى العود إلى غير المبدأ ، من النغم التى انتقل عليها أو لم ينتقل .

ثم تكلم عن أصناف الأزمنة فى الإيقاع ، وبين الأجناس الأصول التى منها تؤخذ الإيقاعات ، فقسمها إلى قسمين : موصل الإيقاع ، ومفصل ، فالإيقاع الموصل ، هو المتوالى بأزمنة متساوية ويسميه الهزج ، والمفصل من الإيقاع هو ما يتفاضل فيه الأزمنة .

ثم ختم المقالة الثانية بقول مجمل فى الإيقاع ، وذكر وصف آلة قديمة مستطيلة الشكل قريبة الشبه من «السنطير» ، عليها مسطرة مقسمة متحركة يمكن بواسطتها استخراج جميع النغم التى يمكن أن تحدث من جميع الأجناس المختلفة الأبعاد .

أما الفن الثانى ، فهو كتاب فى الآلات المشهورة .

فالمقالة الأولى منه ، بدأ فيها أولاً بذكر آلة العود ، وذكر الجمع المستعمل فى هذه الآلة ، والدساتين التى كانت تحت مواضع النغم فيها ، والتسوية المشهورة لأوتارها ، وتسويات أخرى لم تجربها العادة .

ثم تكلم عن الأعراض التى تلحق اتفاقات النغم فى الأجسام والآلات ، ومنها ما يعرف فى علم الصوت بالتردد الاضطرابى ، وبين كيف أن بعض النغم التى هى فى ذواتها متفقة قد تسمع فى بعض الآلات غير متفقة ، أو بالعكس ، وكيف أن حساسة السمع قد يختلط عليها أمر الانضافات ، متى فاجأته نغمة حادة ثم تليها أخرى تبلغ من الثقل أقصاء ، فلا يحس بها ، أو إذا فاجأته نغمة ثقيلة ثم تليها أخرى تبلغ من الحدة أقصاها ولما يتمكن بعد من الأولى فلا يحس بها .

ثم ذكر كيف يبلغ فى آلة العود تمام الجمع ، فزاد فيه وترأ خامساً كان يسميه «الحاد» ، فإذا سويت هذه الآلة تسوية طبيعية بأن يكون بين كل وترين بعد بأربع نغمات تحده النسبة ٣ إلى ٤ ، فإن النغمة التى تسمع من دستان بنصر العود هى تمام الجمع الكامل ببعدين بالكل ، أحدهما من مطلق الوتر الأنتقل صوتاً إلى سبابة الوتر الثالث ، والثانى من سبابة الوتر الثالث إلى بنصر الوتر الخامس .

والمقالة الثانية من هذا الفن ، فقد جعلها فى القول على آلة الطنبور وأصناف المزامير وآلة الرباب ، والمعازف التى تسمع منها الأوتار مطلقة .

بدأ فى هذه المقالة بذكر صنفين من الطنبور أحدهما الطنبور البغدادي ، والآخر يعرف بالطنبور الخراساني ، وهذا أعظم هيئة وأكثر كمالاً من الأول . وذكر أن الأول من هذين كانت تستعمل فيه الدساتين التى كانت تسمع فى القديم منذ الجاهلية ، وهى كانت ترتب فيها الأبعاد ترتيباً متساوياً للمسافات ، وصحح

مواقع اللسانين وذكر استعمال المحدثين لهذه الآلة في ذلك الوقت .

ثم تلا هذا بالطنبور الخراساني ، فذكر النغم المستعملة فيه ، الرتبة منها والمتبدلة ، وبين كيفية استخراجها في هذه الآلة ، وعدد تسوياتها المشهورة وغير المشهورة ، والنغم الموجودة في كل تسوية ، مع ما يقابلها من النغم الموجودة في آلة العود .

وانتقل بعد ذلك إلى القول عن أصناف المزامير ، وكيفية حدوث النغم فيها ومناسبتها مع أطوال المزامير وأقطارها وفقوها .

وقد تبين من قوله ، إن المزمار البلدي أو التركي المعروف في وقتنا هذا يشبه المزمار الذي كان يسمى قديماً بالسرناي ، أو هو على وجه التحديد .

ثم تكلم عن آلة الرباب ، وبين أماكن النغم فيها ونسبها وتسويات تلك الآلة ، ومناسبات النغم فيها مع نظائرها في آلة العود .

ثم ختم المقالة ، بذكر المعازف ، وهي الآلات التي تستعمل فيها الأوتار مطلقاً ، بما لا كل نغمة ، وبين كيف أن المزاويلين لهذه الآلات أكثر إحساساً بالنغم من أولئك الذين يستعملون الآلات التي تؤخذ فيها النغم بقسمة أوتارها كالطنبور والعود ، وبين الطريق الصحيح الذي يجب أن يسلك فيه لتسوية نغم الأوتار المطلقة ، والطريق الذي يوجد فيه بعض التسامح وهو ما يستعمله المزاويلون عادة لهذه الآلات ، وذكر أن الجنس المسمى « ذا المدين » ، يمكن أن يرتب نغمة أسهل في هذه الآلات ، عن الأجناس الأخرى التي تتفاضل فيها أبعادها الثلاثة حيث تكون هذه أكثر حاجة إلى التأمل من تلك التي يتساوى فيها بعدان .

ثم ختم هذه المقالة بقول مجمل في الآلات التي يمكن أن يتم بها الأمر العمل أو العلم ، أو الأمرين جميعاً .

أما الفن الثالث ، فهو في تأليف الألحان الجزئية .

فالمقالة الأولى ، من هذا الفن ، في صناعة الألحان الحادثة عن النغم باطلاق . فأوضح أولاً جداول تشتمل على الأعداد الثلاثة على ترتيب النغم في الأجناس جميعاً متى رتب كل منها في جمع تام منفصل .

ثم عدد الانتقالات ونغم المبادئ في الألحان ، وجعل للانتقالات جدولاً أوضح فيه أمثلة لجميع أصنافها .

ثم تكلم عن أزمة الإيقاع من المبدأ ، وكيفية استخراج أصناف الأزمة الأقل عن هذا المبدأ الأعظم ، وإنا نلمح في قوله هذا أن ما يستعمله المحدثون في وقتنا هذا إنما هو بعينه ما ذكره « الفارابي » في قوله عن الأزمة الأقل وأنصافها وأضعافها وأمثالها .

وختم المقالة الأولى من هذا الفن بما يجب أن يتبع في تأليف الألحان التي تلحق في هذا الصنف ، وهو الألحان الحادثة عن النغم باطلاق .

والمقالة الثانية ، من هذا الفن ، فقد جعلها عن الصنف الثاني من الألحان وهو ما يحدث بالتصويرات الإنسانية .

تكلم أولاً عن الأعراض التي تلحق النغم الإنسانية وفصولها ، وما هو خاص بها دون سائر الحيوان والأجسام التي تعطي النغم ، وجعلها قسمين : فصول الأصوات بالكمية وفصولها بالكيفية .

فالتى هي بالكمية تختص بالحدة والثقل ، وفيما عدا هذه فهي فصول بالكيفية ، وبعض هذه تختص بالنغم الإنسانية وحدها ، وبعضها يعم جميع الأجسام ذوات النغم .

ثم أوضح عملية الحنجرة في الإنسان ، وسلوك الهواء في الحلق والقوة الرافقة لها ، وذكر التسميات التي تلحق كصفات النغم الإنسانية ، وبعض الانفعالات التي تصيف على الأصوات كصفات تختص بها .

ثم ذكر فصول الأصوات من الحروف العربية ،
وبين المصوتات منها وغير المصوت ، وبين امتزاج
المصوتات الممتدة الطويلة المرفوع منها والمنخفض
والمتوسط بين هذين ، وعدد أصناف الأقاويل
الموزونة ، وأجزاءها وبسيط الوزن منها والمركب
الوزن ، وتام الأجزاء منها وغير التام ، وأول مراتب
النظام في كل .

ثم تكلم عن كيفية عمل اللحن عن نغم مؤلفة ،
وكيف تقرر حروف الأقاويل بالنغم ، وكيف توزع
أجزاء الأقاويل ، وأوضح ما هي الألحان المملوءة النغم
والألحان الفارغة النغم ، وكيف صنعت كل منهما ،
وكيف صنعت لحن مخلوط منهما .

وقسم الألحان إلى قسمين شبيهاً بأقسام الأقاويل ،
فما هي مفصلة ومنها ما هي غير مفصلة ، وغير
المفصلة هي التي أسماها الألحان المسرودة ، ويعني بها
الألحان التي تجري على جنس إيقاع موزون ، وإنما
يمكن أن تؤخذ على إيقاع موصل كيفما اتفق .

ثم بين أصناف الألحان المفصلة وفصولها العظمى
والوسطى والصغرى ، واصطحاب الإيقاعات بهذه
الفصول وما يلحقها .

ثم تكلم عن مبادئ الألحان واستهلالها ونهاياتها ،
كما كان العرب يستعملونها ، ثم انتهى بعد ذلك إلى
الأمور التي بها تكمل الألحان فتصير أكثر بهاءً وأتقاً
في المسموع .

وختم هذه المقالة الأخيرة بالموضوعات التي تخص
هذه الصناعة من الأقاويل الشعرية وأصنافها ، وكيف
تستعمل من قبل أن صناعة الشعر هي رئيسة الهيئة
الموسيقية ، وما جدوى هذه الصناعة ومدخلها في
الإنسانية .

ونحن ، نقل هنا الجزء الأخير من هذه المقالة كما
كتبه « الفارابي » ، قال :

« ... ولما كانت الأفعال الإنسانية كلها ، إنما
يطلب بها السعادة القصوى ، وكان يلزم أن تكون
مُلذّة دائماً أبداً ، أو ملذّة من غير أن يلحق الإنسان منها
أذى أو كلال أو تعب أصلاً ، وكانت بهذا الأمر أشبه
الأشياء بالراحة ، وأفعالها التي بها كمالها أشبه الأشياء
بالأفعال الكائنة في الراحة من أصناف اللعب ، ظن
الجمهور كذلك في الأشياء المتعبة أنها شقاوات ،
وبالراحة وبأصناف اللعب أنها سعادات ، إذ كانت
أفعالها تحاكي أو تشابه السعادة التي هي بالحقيقة شقاوة ،
وظن بها أيضاً أنها هي الغاية القصوى ، فتنحوا بأفعالهم
كلها نحوها وطلبوا تميمها بكثرتها وتقويتها وبدوامها ،
وجازوا بها مقادير المراتب ، فصارت بحسب استعمالهم
لها أشياء باطلة لا جدوى لها في الإنسانية ، بل صارت
صادقة عن الأمور التي بها ينال السعادة بالحقيقة ،
إذ كانوا إنما يستعملونها على هذه الجهة .

ولذلك صاروا يطلبون من الأقاويل الشعرية
ما شأنها أن تستعمل في اللعب ، وكذلك من الألحان
التي تقرر بها ، فأنهم إنما يطلبون منها ما كان شأنها أن
تزين أو تحاكي أو تعين على تنفيذ المقصود بهذا الصنف
من الأقاويل الشعرية فقط ، فإن من له القوة على صناعة
الألحان إلى صناعة أمثال هذه وحدها ، فظن ، إذ لم
يعلم أن في أكثر الأمر من الألحان غير هذه ، أن
المقصود بها كلها هذا المقصود ، فكادت لذلك أن
ترذل وتخص عند من مقصده التخيل منهم ، وقاربت
أن تأتي كثير من الشرائع ناهية عنها .

ولما كان ما يستعمل من الألحان في زماننا هذا ،
وفي بلداننا هذه ، هي التي كادت أن ترذل عند أهل
الخير ، وكان ما يعتقد في جمالها إنما يعتقد على حالها
التي بها تستعمل عند الجمهور في زماننا هذا ، صار
تبييننا للمقصود الخاص بمجمل الألحان وكيف مدخلها
في الإنسانية محتاج فيه إلى أقاويل كثيرة ، إذ كنا إنما
نبين آراء وأعتقادات غريبة عنهم ، ومع ذلك فإن

كثيراً مما يتبين من أحوالها عن تلك الأقاويل ، سيجرى
للسبب الذى بيناه مجرى ما يقال قولاً فقط ، من غير
أن يطابق الموجود لدينا فى زماننا ، فيصير قبول كثير
من السامعين لما يتبين لهم من ذلك قبولاً أضعف ،
أو شيئاً بقبول ما ليس له غناء .

ولذلك ، فلنقتصر من التنبيه على هذه الأشياء من
أمور الألحان على هذا المقدار فقط ، ومتى أثر الإنسان
الوقوف على حقيقة الأمر من ذلك فى غاية أفعال هذه
الهيئة وجدواها ، فينبغى أن يعلم أن أفعال هذه الصناعة
تابعة للأقاويل الشعرية ، كما قلنا مراراً ، وكما قد بيناه
نحن فى مواضع آخر .

ومتى تبين ، ما منافع الأقاويل الشعرية فى الأمور
الإنسانية ، وعلى كم جهة هى ، تبين حينئذ منافع
أفعال هذه الصناعة وظهرت بجهاتها ، ويحتاج فى علم
ذلك إلى معرفة أصناف الأقاويل الشعرية ، ومن أى
شيء تلتم ، وكيف صنعتها ، ثم إلى معرفة غناء صنف
صنف منها فى الأمور الإنسانية ، وهذه ليس يمكن أن
يوقف عليها من هذه الصناعة ، بل من صناعات
آخر

هذا ما يقوله « الفارابى » ، فى أمر الألحان وغاياتها
وجلوها فى الإنسانية ، وبه نختتم نحن مقالنا عن هذا
الفيلسوف الحكيم العالم .



الطلسم لولتر سكوت

بمستلم
الأستاذ محمود محمود

١ - شيء عن حياة الكاتب

كان من أثر الثورة الفرنسية أن تحرر الفكر الأوربي وانطلق من قيوده القديمة ، وظهرت الحركة الرومانتيكية في الأدب الغربي ، وأخذ أتباع هذا المذهب الجديد ينادون بحرية الأديب في انتقاء اللفظ ، وإطلاق الخيال في كل موضوع ، وتحطيم كل قيد من قيود الأدب الكلاسيكي العتيق .

ومن زعماء هذه الحركة في الأدب الإنجليزي السير . ولتر سكوت . وقصة حياة هذا الرجل الذي ولد في عام ١٧٧١ وانتهت حياته في عام ١٨٣٢ شبيهة بأحدى قصصه الخالدة - هي قصة رجل مكافح لا يؤمن باليأس مع الحياة ، ذى عزيمة جارية ، يرتفع إلى أوج الثراء والشهرة الأدبية ، ثم يخبر نجمه ليضئ مرة أخرى بالجهد المتواصل والعمل المستمر ، لا يعاب بصروف الحياة مهما ألمت به الكوارث أو أحاطت به المآسى .

وقد نال ولتر سكوت شهرته أولاً كشاعر ، وبدأ حياته الأدبية بالأغاني الشعبية التي سرعان ما ترددت على كل لسان وذاعت بين الناس أجمعين . وكان يسوق في هذه الأغاني طرفاً من القصص التاريخي

القديم ، مشيداً بذكر الأبطال والمعارك التي تسجل بطولة الإنسان . وظل سكوت في أعين القراء زعيم الشعراء في بريطانيا ، حتى ظهر اللورد بيرون وبزه واجتذب منه كثيراً من المعجبين بأناشيده الشعبية ، فانصرف سكوت من الشعر إلى النثر ، وهجر الأغاني إلى الرواية ، وكان في قصصه الروائي - كما كان في شعره - يعتمد على إحياء التاريخ الأوسط ويرى فيه مجالا واسعا لإرسال الخيال وابتداع القصص .

وفي مجال القصة استطاع أن يحرز نجاحاً قل من كان يحاول أن ينافس فيه . .

ثم أراد القدر أن يظهر وجهاً آخر من شخصية الرجل ، وكان ذلك وهو في الخامسة والخمسين من عمره - وأقصد ولتر سكوت « الإنسان المكافح » - وذلك بعد ما فقد الرجل ثروته وكل ما يملك ، وغرق في بحر من الديون ، وتدهورت صحته ، وفقد شريكه حياته . بعد ثلاثين عاماً من عشرينها . ولكن سكوت « الإنسان المكافح » دأب على نضاله مع الحياة ، لا يتطرق إلى نفسه بأس أو ملل ، ولا يكف عن الإنتاج المتواصل . وانكب على الكتابة والنشر سبع سنوات

لم تهدأ فيها همته ولم تفتر عزيمته حتى سدد جانباً كبيراً من ديونه التي بلغت نيفاً ومائة ألف من الجنيهات .
ثم طواه الردى وظلت قصصه الخالدة تدر أرباحاً طائلة سددت كل ما تبقى عليه من ديون .

ولد وولتر سكوت في الخامس عشر من شهر أغسطس من عام ١٧٧١ في مدينة أدنبرة بأسكتلندة . وكان أبوه من رجال القانون . وبعد مولده بعام ونصف العام أصيب بمرض عضال خلف في إحدى قدميه أثراً لم يبرأ منه فظل أعرج طوال حياته . غير أن الرجل بما جبل عليه من عزيمة صارمة تحدى العرج وأخذ يتجول في الحقول والعبات يملأ ناظريه بجمال الطبيعة .

وقضى سكوت طفولته في مزرعة جده ، وكان يجمعيل الحيا ، يحبه كل من يراه ، ويحمله الخدم كلما صحا الجو إلى المراعى المجاورة ويتركونه وديعة عند أحد الرعاة . ويحدثنا سكوت في قصيدة « مارميون » عن الأساطير التي كان يقصها عليه ذلك الراعى ، والتي كانت تفيض بالشجاعة والنخوة والحاسة .

وكذلك كان جده يقص عليه أساطير البطولة والمغامرة .

وعندما التحق سكوت بالمدرسة في أدنبرة لم تظهر عليه مخايل الذكاء ولم يتفوق على أقرانه في الدراسة . بل كان شيطانياً صغيراً . وقد بز زملاءه في الألعاب الرياضية بالرغم من عرجه . لم يشغف بالدرس ، ولكنه أحب القراءة الحرة منذ حدثته . وكانت الليادة ومسرحيات شيكسبير وأشعار روبرت بيرنز من أحب الكتب إلى نفسه . وعثر في المكتبة على نسخة من كتاب برسى « آثار من الشعر الإنجليزي القديم » فالتهمها التهاماً ، وحفظ الكثير من القصائد عن ظهر قلب ، وأخذ يردددها لأقرانه في المدرسة .

ثم التحق — بعد المدرسة — بجامعة أدنبرة ، وفيها درس القانون كما فعل والده من قبل . وفي الجامعة التقى بالشاعر الأسكتلندي الرقيق روبرت بيرنز . وفي

الجامعة أيضاً أغرم بالقراءة وأدمن فيها ، كما أغرم بركوب الخيل والمشى الطويل برغم عرجه . فكان يقطع زهاء الثلاثين ميلاً سيراً على قدميه دون أن يكل أو يتعب . وكان خلال تجواله يتحدث إلى الفلاحين ويدرس طبائهم ويستمع إلى أناشيدهم الموروثة . وفي خلال تجواله أيضاً تعرف على البقاع التي ورد ذكرها في الأغاني القديمة ، وعلى معالم الطبيعة التي اختزن كثيراً منها في نفسه ثم صور مناظرها تصويراً رائعاً في قصصه فيما بعد .

واشتغل سكوت بعد تخرجه من الجامعة بالمحاماة . غير أنه لم يشغل بها كل وقته ، فتوفر له الفراغ الذي أحسن استغلاله في القيام برحلات يجوب فيها أرجاء أسكتلندة كلها وشمالي إنجلترا — إقليم البحيرات — الذي عرف بجماله الساحر .

وكان أول كتاب نشره سكوت « أناشيد الحدود » التي تغنى فيها بمفاتيح الطبيعة في المنطقة التي تقع بين إنجلترا وأسكتلندة .

وجنع الشاعر الشاب أثناء تجوله في أسكتلندة كذلك كثيراً من الأناشيد التي نقلها عن أفواه الفلاحين وأضاف إليها أناشيد أخرى من تأليفه ، ونشرها في مجلد واحد ، ولكنها لم تلق من الرواج ما لقيت محاولته التالية تحت عنوان « أغنية المنشد الأخير » ، التي اتبعها بقصيدة « مارميون » التي أشرنا إليها آنفاً ، ثم قصيدة « سيدة البحيرة » .

وكانت أسكتلندة دائماً مهبط وحيه ، بما حباها الله من طبيعة فاتنة صورها سكوت في أشعاره التي ملك بها قلوب الناس في عصره ، واستحوذ على مشاعرهم وخطب ألبابهم .

لقد استمتع الناس من قبل بالأساطير الشعرية التي جمعها برسى ونشرها تحت عنوان « آثار من الشعر الإنجليزي القديم » كما استمتعوا بأساطير وليم ورفزورث وصمويل كولردج الشعرية ، وكذلك

بأنابيد روبرت بيرنز. بيد أن الأسطورة الشعرية كانت كما قال أحد النقاد كالأميرة الناعمة ما برحت تحلم بالفارس الذى يهبها قلبه وفؤاده ، والذى يفك طلاسم صمغها فتصحو على يديه . . . وكان هذا الفارس هو وولتر سكوت أمير الأسطورة الشعرية فى الأدب الإنجليزى غير منازع .

وفى هذه الفترة من تاريخ حياة الرجل هبط عليه الثراء كوابل من المطر . فقد درت عليه كتبه ومولفاته أرباحاً طائلة ، فأسهم مع أحد ناشرى الكتب فى عمله ، ونضاعفت مكاسبه ، فعاش عيشة الأمير فى العصور الوسطى ، وأنفق عن بذخ . وكانت تلك أسعد أيام حياته .

واشتهر بين الناس ، وأخذ الإنجليز يحجون إلى بقاع أسكتلندة التى شاد بجبالها فى شعره ، وأصبحت بلاده ذات الجمال الوعر والطبيعة الشائعة قبله الزائرين .

وأغراه ثراؤه الفاحش على شراء مزرعة شاسعة فى عام ١٨١٢ تقع على نهر تويد . وشيد لنفسه فيها قصراً منيفاً أخذ يضم إليه الأراضى ويوسع رقعة شتاً فشتاً ، وذلك لكى يحقق حلماً من أحلام الطفولة فى عصر كان لا يزال يؤمن بأرستقراطية أصحاب الأراضى . وأخذ يضيف إلى القصر جناحاً تلو جناح ، ويقيم الولائم الفاخرة ، ويستقبل مريديه الذين كانوا يفدون على قصره بدعوة وبغير دعوة ، حيث ينزلون أهلاً ويحلون سهلاً ضيوفاً عليه ، ويحظون بلقاء الشاعر الذى طبقت شهرته الآفاق .

وهنا بلغ المد فى حياة الرجل أعلاه : شهرة ، وثراء ، وعظمة ، وبذخ . . ثم بدأ الجزر ، فشرع يستلذذ ، وخبث شهرته قليلاً كشاعر مفلح ، وأفلست شركة النشر التى كان يسهم فيها بماله .

غير أن الشاعر لم يستكن لهذه الظروف القاسية ، ففكر فى مخرج يقيه من عثرته ويقيمه من كبوته . وأراد أن يسترد شهرته ويسدد ديونه ، فعمد إلى مخطوط

قديم كان قد بدأه فى عام ١٨٠٥ ولم يشأ أن يسوة إلى نهايته . وأخذ يقلب صفحاته ، واعتزم أن يتممه وأن يخرجها اخراجاً جديداً ، فنشره فى شكل قصة تحت عنوان « ويفرلى » وكان ذلك فى عام ١٨١٤ .

وعندئذ أخذ سكوت يتحول من الشعر إلى الرواية ، على مضض منه ، لأنه كان يعتقد أن الرواية أدنى مكانة من الشعر ، كما كان يرى أنه لا يليق برجل القانون ، ولا يليق برجل من علية القوم أن يكون قصاصاً ، أو أن يقرن اسمه بالرواية . ولذا فقد نشر الكتاب غفلاً من اسمه حتى لا يعرف مؤلفه . وكان يأمل أن يسترد سمعته كشاعر ويحسب أن تأليف القصص لا يعينته على تحقيق مأربه .

ولبت عازفاً عن إذاعة اسمه طوال السنوات العشر التالية التى شهدت اخراج أكثر من قصة ناجحة .

وتذوق الناس هذا اللون الجديد من القصة وتشوقوا إلى الكشف عن اسم كاتبها ، فاضطر تحت الحاف القراء أن يعلن اسمه على غلاف كل قصة ينشرها ، ولم يفعل ذلك إلا بعد عام ١٨٢٥ ، واستغرق سكوت بعد ذلك فى كتابة القصص ، ويصفه لكهارت مؤرخ حياته فى هذه الفترة من حياته فيقول :

« كنا ذات مساء إبان الشباب زمرة من الأصدقاء نسهر الليل فى المرح واللعب والشراب ، وإذا بنا نشهد من النافذة فى الغرفة المجاورة بدأ تجرى على القرطاس لا تكف عن الكتابة ولا تقف ، يسطر صاحبها فى ضوء الشموع صفحة تلو الأخرى ويجمعها فى أكداش من المخطوطات ، والكاتب لا يكمل ولا يعمل . وبقي الرجل كذلك يوماً كاملاً وبعض يوم لا يتحرك من مقعده ، ثم انصرفنا وانطلق كل منا إلى عمله ، والله وحده يعلم متى نهض الرجل من مكانه .

وكانت تلك اليد التى تحرر مئات الصفحات تدون قصة ويفرلى ، وصاحبها هو سير وولتر سكوت . والسرى فى هذا العمل المتواصل المستمر نظام صارم فى

الحياة فرضه الكاتب على نفسه - وهو نظام يتفق وشخصيته ، لأنه لم يكن - كغيره - يؤمن بأن الحياة البوهيمية هي مزاج الفنان .

كان يستيقظ في الخامسة صباحاً ، ويوقد بنفسه النار في فصل الشتاء . ثم يغتسل ويرتدى ملابسه ويتألق فيها ويعني بهندامه . . . ويستوى على مقعده للكتابة في السادسة . والأوراق أمامه في تنسيق تام ، ومراجعته حوله في ترتيب ونظام ، حتى إذا ما التأم شمل الأسرة لتناول طعام الافطار بين التاسعة والعاشر يكون قد أدى من العمل ما قد يكفي غيره يوماً كاملاً . . ثم يعود إلى مكتبه ويلزمه حتى موعد الغداء . وبعدئذ يخرج إلى الحقول يجوبها وكلبه يصحبه ، يجمع من الحكايات وروايات العامة ما لا حصر له ، ويشهد على الطبيعة الشخصيات كما رسمتها الفطرة ، ويدرس حياة الناس التي ما زالت تحمل طابع الماضي الدائم الذي كانت تمزقه الخصومات وأسباب النزاع .

ومن مشتملات الكتب ومن هذه الخبرات الخاصة ابتكر سكوت الرواية التاريخية ، وقل من الكتاب قبله من تعرض لها وعالجها مثلما فعل على أساس من الواقع الممزوج بالخيال الذي يقبل التصديق

وقرأ الناس هذه القصص - ملوكاً ورجالاً - ودرت عليه ربحاً وافراً ، وأقبلت عليه الدنيا مرة أخرى ، وعرضت عليه إمارة الشعر فرفضها باباء وكبرياء . ولكنه قبل لقب « بارون » وأخذ يتوسع في قصره ثانية ويتوسع في أملاكه . ولكنه - برغم هذا - عجز عن تسديد ديونه ، وانكب على العمل لا يعرف للراحة طعماً .

وأخذت النكبات تلاحقه ففقد زوجته وهو في الخامسة والخمسين من عمره ، ويات رجلاً أرملًا ، عجوزاً ، مفلساً . . . ولكنه استمسك برباطة الجأش ، وأجهد نفسه بالعمل . ولم تحتل صحته هذا الاجهاد ، فنصححه أصدقاؤه وأطباؤه بالانتجاع في إحدى قرى

إيطاليا . فرحل إليها ولكنه ظل دائب الحنين إلى وطنه أسكتلندة ، فقفل راجعاً إلى مسقط رأسه ، وعاد إلى قصره ابسفورد الذي خيم عليه الهدوء والسكون .

وفي يوم دافئ من أيام الخريف في عام ١٨٣٢ ورائحة العشب الأخضر تعطر الهواء وخريف شهر تويد يرن في أذنيه أغمض عينيه وأسلم الروح إلى الأبد .

٢ - أهم أعماله

كانت ويفرلي كما ذكرنا هي أولى القصص التي كتبها سير ووالتر سكوت .

ولم يكن عسيراً على هذا الرجل الذي مارس الأسطورة الشعرية في شبابه أن يتجه نحو القصة ، يمزج فيها بين الحقيقة والخيال فيكسبها مرونة الحياة التي كادت أن تفقدها في مطلع القرن التاسع عشر . وقد أثارت هذه القصة زوبعة في عالم الأدب لأنها حددت اتجاهها جديداً في الكتابة ، ثم اتبعها غيرها من القصص مثل « قصة الماضي » و « القزم الأسود » التي نشرها في عام ١٨١٦ ، وغيرها - وكلها عن تاريخ أسكتلندة في العصور الوسطى .

وقد عالج سكوت القصة بعد ما تخطى دور الشباب ، فاستطاع أن يخضع موضوع الحب إلى أحداث التاريخ ويخلصه من الخيال الجامع الذي لا يستند إلى واقع . وكان واسع الاطلاع خبيراً بأخلاق الناس فاستمد مادته من قراءاته وخبرته . وكانت له في الحياة فلسفة ناضجة يسترشد بها فيما يكتب ، فذاع صيته واشتهر اسمه . وكان قديراً على مزج العناصر الهزلية بالعناصر التراجيدية في قصصه .

ولاقى قصص ويفرلي نجاحاً منقطع النظير ، ولما كشف مؤلفها عن شخصيته وحب به الأمراء في بريطانيا وكرمه رجال السياسة في فرنسا وإيطاليا .

وكان سكوت منذ حدثته يحفظ الحكايات ويحسن روايتها ، يدمن القراءة في كتب التاريخ ، ويستمد منها

المواقف المثيرة . وقد استطاع أن يتفقد ببصيرته إلى الوقائع التي تروىها كتب التاريخ ، فيعيد الحياة إلى القديم الذي كاد أن يندثر ، ويحرك على مسرح روايته أشخاصاً عديدين من الرجال والنساء - بعضهم ممن لم صفة تاريخية وبعضهم الآخر من نسج خياله الخصب - وكان رواياته معرض للصور الشخصية : من فلاحين إلى رعاة ، إلى أبطال وملوك ، إلى أجلاف من ساكني الجبال وسكان الأحياء الفقيرة الوطنية ، إلى القديسين والخنوة - كل أولئك وغيرهم وصفهم وصفاً دقيقاً مستعيناً بخبرته المباشرة عن طبائع البشر . ذهنه خصب منتج ، لم تمنعه عن التدفق حتى علته التي كان يشكوها . إذ كان مصاباً بداء الدرن . ففى عام ١٨١٧ - بالرغم من استبداد الألم به - أخرج قصة « روب راى » وهى رواية تاريخية أخرى . وتتصف بطلات سكوت عادة بالجمال والفضيلة وان كن كالدنى التي ليست بها حياة ، ولكن بطله هذه القصة « دى فرنون » استثناء لهذه القاعدة ، فهى سيدة رقيقة ، حية ، عالية الروح .

وفى العام التالى أصدر « عروس لامرور » أملاها وهو يشكو ألماً مبرحاً . والقصة تجربة عظمية فى المأساة المطولة . وهى قصة انهيار بيت من خير البيوتات ، وبطلها « سيد رافنزوود » يعيش معزلاً مكتئباً فى مسكن مرتفع فوق قمة الجبل ، مثالا للبطل الرومانتيكى أفلس أسرته وفقد كل ما يملك إلا ما بقى عنده من عزة وكبرياء يحتفى بهما من نكبات الفقر والمسغبة . ويغرم بفتاة اسمها لوسى آشتن تفتنى إلى أسرة معادية كانت من عوامل القضاء على بيته الكريم . غير أن الفتاة - بتأثير أمها - تقترن بشاب آخر ، ولا تستطيع الاتصال بعشيقها الأول رافنزوود . ويستطيع أهلها أن يبعده عن مجال حياتها وأن يقنعوها بأنه هجرها وتخلى عنها . ولكن قلبها لم يتعلق قط بالزوج الذى أرادوه لها . وبعد حفل القران يظهر رافنزوود ويتحدى زوجها وشقيقها ، ويطلب إليهما مبارزته . وتشتد ثورة الفتاة

فى هذا الموقف فلا تملك رشدها فتطعن زوجها فى صدره ، ثم تفقد صوابها ويطير عقلها ، وتنتهى حياتها غير أن عشيقها لا يرجع عن الانتقام لها ولنفسه ، فيتابع خصميه ، ولكنه لا يستطيع أن يلحق بهما فيلقى حتفه من شدة الأعياء . ويصف سكوت مشهد موته وصفاً أشبه ما يكون بالأسى اليونانية ، بلغ ذروة الفن الرفيع .

ويتبع سكوت ذلك بقصص تاريخية أخرى منها « قلب مدلوليان » ، و « ايفاهو » وموضوعها عصر رتشارد قلب الأسد ، وفيها تمجيد للبطولة . ودور الحب ودور النساء فى القصة هو اظهار روح الفروسية والبطولة التي سادت فى العصور الوسطى .

وأدرك الكاتب أنه لا يستطيع أن يتعمق فهم روح العصور الوسطى إلا إذا درس تاريخ الكنيسة الرومانية فجمع فى مكتبته مصادر تاريخها ، وانكب على قراءتها وخرج منها بروايق « الراهب » و « الدير » صور فيهما ما يحيط بالأديرة من نموض وتعسف وخرافة وظلام ساد عدة قرون ، كما صور قيمة الإنسان ومكانته فى الكون أكثر مما فعل أى كاتب آخر فى عهده . وآمن بأن الروابط الروحية والعقائد الدينية المشتركة تخلق بين الناس اخوة صادقة ونظاماً اجتماعياً مثالياً ، لا يمكن أن ينشأ عن مجرد النهوض الاقتصادى فى ميدان التجارة أو الصناعة .

وهذا الذى صورته سكوت فى قصصه كان مناراً لبعض من جاء بعده من رجال الفكر من أمثال « رسكن » و « وليام موريس » ، فرجعوا إلى الماضى لا يبحثون فيه عن صور رومانتيكية خلافة ، وإنما يلتصون فيه طريقة للحياة أخرى تعبر حقاً عن روح الإنسان .

كان سكوت يعتقد أن النظام الإقطاعى يرمز للأخوة المسيحية الحقبة ، فشاد به كاشاد بالروح التي سادت العصور الوسطى عامة ، وكان لذلك أثره على

مارليل ، وعلى دزرائيل الذي كان من زعماء المحافظين
الذين ينادون بالعودة إلى القديم .

وتصور قصة «الدير» عهد حكم الملكة اليزابيث
بينما كانت مذاهب الإصلاح تشق طريقها لأول مرة
أسكتلندية فتلقى أشد المعارضة من رجال الدين .
في هذه الرواية يستخدم المؤلف الجن والمعجزات
العفارية ، وما إلى ذلك من قوى خفية ، يدفع بها
تحويلات القصة .

أما قصة «الراهب» فيمكن اعتبارها متممة لقصة
الدير ، وهي أيضاً تصور هذه الفترة التاريخية ،
تحدث شيناً عن حياة ماري ملكة أسكتلندية التي قضت
ثلاثة من الزمن محبوسة في إحدى القلاع ، ثم لأذنت
للفرار ، والتف حولها مؤيدوها ، وقادتهم إلى موقعة
الانجيسيد ، واضطرت أخيراً إلى التقهقر إلى ما وراء
الحدود .

وفي رواية «كنلورث» يصور الكاتب عظمة
ريطانيا في ذلك الحين ، ويرسم لنا صورة أخرى للملكة
اليزابيث وايرل لستر الذي تزوج من فتاة حسناء ،
ثم تسعد بالحياة معه ، ثم ماتت في ظروف غامضة .
وعرض أمرها على كيميائي اسمه أسكولا ، خبير بفعل
السموم ، وبالتنجيم ، وبطرق السجل على اختلاف
نواعها ، لعله يكشف سر موتها . وفي هذا الجزء من
القصة نكتين اهتمام الكاتب بدراسة المعميات والمبهميات .
ثم تلت ذلك قصة كنوز نيجل التي نشرها في عام
١٨٢٢ وقد وقعت حوادث القصة في لندن لعهد جيمس
الأول . وهي تعطينا صورة رائعة عن بلذخ البلاط
وظلم العامة في ذلك الحين ، وقرارهم من عسف القضاة
على حرم الكنيسة .

ولم تفت قط هذه الطاقة الجبارة التي تميز بها
سكوت ، فتوالت مؤلفاته ، بعضها في إثر بعض ،
ومنها قصة «بفريل» التي يصور فيها شارل الثاني والحياة
في قصر بكنجهام . و «كوتن دير وارد» وهي تصوير

سيكولوجي لشخصية لويس الحادي عشر ملك فرنسا
وبلاطه . ثم أعقبها قصة «بترسان رومان» التي يصور
فيها الحياة المعاصرة في أسكتلندية وما اتصفت به الطبقة
الرفيعة من تراخ وخول .

وبلغ سكوت قمة مجده ، غير أنه لم يكف عن
الكتابة ، فأخرج قصة «رادجونتل» في عام ١٩٢٤ ،
وموضوعها عزيز على نفسه ، لأنه يروى فيها مأساة
أسرة ستيوارت .

ثم اظلمت الدنيا في عيني الكاتب فجأة ، واضطربت
علاقته بدار النشر التي كان يسهم فيها . وفي هذه الفترة
الكتيبة من حياته أخرج قصة «المخطوبة» و «الطلمس»
وهي قصة عن الحروب الصليبية على غرار «ايفانهو» .
وهي موضوع هذا المقال .

وفي هذه الفترة العصبية من حياة الكاتب أخرج
أيضاً قصة «وود ستوك» يصور بها روح عصره ،
والأزمة التي حاقت به . وفي هذه القصة يصور حياته
بهذه العبارة :

«تمر بنا السنين كما تمر الرياح . ولا نرى متى
تهب الزوبعة ، أو في أي اتجاه تهب . وكأننا نشهد كثر
الأعوام دون أن تتغير نفوسنا . ولكن الزمان يجذع
المرء في قدرته ، كما تجرد الرياح الغابات من أوراق
الأشجار» .

وتوالت على الرجل النكبات كما ذكرنا من قبل ،
فقد ثروته كما فقد زوجته ، وألم المرض بأعز أحفاده
لديه ، ولكنه واصل الكتابة برغم ذلك فأصدر
«كانونجيت» و «قصص سيدى» .

وظل الرجل في تدهور مستمر حتى مات في عام
١٨٣٢ .

مصادر قصة «الطلمس»

كان سكوت كما ذكرت يغرم غراماً شديداً
بالعصور الوسطى ، فصور الحياة فيها في كثير من

قصصه . وكان يساوره دائماً إحساس بأن التصوير لا يزال بعيداً عن الكمال . وأراد أن يسد هذا النقص بقصة جديدة فشرع يكتب « الطلم » .

غير أنه أدرك - من ناحية أخرى - أن أمامه عقبات جمة تحول دون تحقيق ما يريد . فهو يجهل تلك المنطقة من العالم التي اشتعلت فيها الحروب الصليبية . وهي من أبرز ظواهر تلك الحقبة من التاريخ ، ومدى علمه بذلك الجزء من العالم ما ورد عنها في قصص ألف ليلة وليلة التي قرأ ترجمتها بالإنجليزية .

وقد قام كثير من البريطانيين لعده بزيارة تلك المنطقة وعرفوا من أمورها الشيء الكثير ، فخشى سكوت أن يعرض في قصته صورة خيالية لا تطابق الواقع ، يدرك هؤلاء الرحالة مقدار بعدها عن الحقيقة فيكيلونها نقداً ، ولا تظفر القصة بشيء من التقدير .

وقد سبقه إلى وصف أهل الشرق كثير من الكتاب ، ولم يعد بوصفه أن يأتي بالشائق الطريف الذي ينافس به ما سبق نشره في هذا المجال .

وأخيراً قرر أن ينزل إلى الميدان غير عابئ بالمنافسة أو راغب في التفوق على ما سلف . واستقر به الرأي في نهاية الأمر إلى معالجة تلك الفترة التي تتصل بالحروب الصليبية اتصالاً وثيقاً ، والتي التقى فيها صلاح الدين برتشارد الأول ملك إنجلترا . وقد أظهر الملك المسيحي في القصة كل قسوة وعنف ، في حين أن صلاح الدين قد سلك مسلك الحكمة وبعد النظر . وتبارى الملكان أيهما يفضل الآخر في صفات الفروسية والشجاعة والكرم . وكان بين الرجلين تباين شديد في الطبع ، فاستمد المؤلف من ذلك المادة التي ينسج منها قصة خيالية تشوق القراء . وأقحم على الرواية شخصيات أخرى ثانوية .

ولم تكن شخصية رتشارد قلب الأسد جديدة في قصص سكوت . غير أنه عرض فيها سبق من روايات لصفات الملك الخاصة أكثر مما عرض هنا في الطلم .

فقد كان الملك في القصص السالفة فارساً مثكراً ، أما هنا فهو بصفته الصريحة ، حفة الملك الغازي . وكان سكوت يعتقد أن اسماً كاسم الملك رتشارد عزيزاً على الإنجليز يدخل السرور إلى نفوسهم دائماً ولا يملون أبداً الاطلاع على ما يروى عن جوانب حياته المتنوعة .

وعالج سكوت في القصة كل ما كان يعتقد الناس قديماً في هذا الملك المحارب ، صدقاً كان أو خرافة ، وقد كان في زمانه أكبر فخر لأوروبا وفرنسائها . وأعجب سجل لتاريخ رتشارد قصة خيالية قديمة ترجمت إلى الإنجليزية عن أصل نورماندى . وكانت أول أمرها أقرب ما تكون إلى رواية عمل من أعمال الفروسية ، ولكنها حشيت فيما بعد بأعجب الأساطير وأشدها إثارة للمشاعر ، فأصبحت مفزعة تبعث الرعب في النفوس . وربما لم تتوارد على الأيام قصة خيالية منظومة كهذه يختلط فيها التاريخ الحق بالخرافة العجيبة .

ومن أحداث القصة الهامة ما دارمها حول طلم عجيب اتخذ المؤلف عنواناً للرواية . وكانت عامة الشعب في أسكتلندة تعتقد أن الفرس والعرب من بين جميع الأمم التي عاشت أكثرها شهرة بعقيدتهم التي لا تززع في التأمم والرق وما إليها من التعاويذ التي لها في علاج الأمراض تأثير بالغ ، كما أنها تجلب الخير أو الشر وفقاً للطريقة التي تستخدم بها . وقد استغل سكوت هذه الخرافة وحاك حولها كثيراً من حوادث هذه القصة الخيالية .

واستباح لنفسه الحرية في تخوير الأسطورة التي كانت تدور حول « الطلم » في أسكتلندة ، كما استباح لنفسه كذلك كثيراً من حرية التصرف في حقائق التاريخ . لأن القصة الخيالية عند سكوت لا ينبغي أن تلزم وقائع التاريخ ، ومن حق كاتبها أن يتلذذ من الأحداث بما يشاء طبقاً لما تقتضيه ضرورة الفن . القصص التاريخي في رأى سكوت شيء وعلم التاريخ

شيء آخر : التاريخ يلتزم الحقيقة ، والقصة تمسخها كما تشاء لكي تدخل عصر التشويق فيها .

ومن ثم فنحن لا نبعد عن الصواب إذا قلنا إن أكثر الحوادث المسوقة في قصة « الطلمس » من خلق الخيال ، وأن الحقيقة - حيثما توجد - لا أثر لها إلا في أشخاص الرواية .

وقد بنى المؤلف وصفه لشخصية رنشارد على الأساطير التي كانت تتداولها عنه الألسن في بريطانيا ، والتي كانت تصفه بالتوحش والنهم ، بل وأكل لحوم البشر . وكانت شراسة الملك من الموضوعات التي تجوز فيها المبالغة كما تجوز في شجاعته وإقدامه .

٤ - موجز القصة ومقتطفات منها

يبدأ المؤلف قصة « الطلمس » بوصف طبيعة أرض فلسطين ، تلك الأرض المقدسة التي يقاتل فيها الصليبيون لاسترداد بيت المقدس باعتباره حقاً من حقوق المسيحيين . والمسلمون في جهاد لصد هؤلاء الغزاة الذين يريدون اغتصاب جزء من بلادهم لا يتجزأ ولا يمكن أن يفصل عنها .

ومن بين المقاتلين الصليبيين فارس أسكتلندي يقدمه المؤلف لقراء الرواية منذ بدايتها ليمثل به خلق الحارب الصليبي وطريقة إعدادة وتسليحه . يقول في وصف هذا الرجل :

« ... كان الفرنجي رجلاً قوياً كالغوط الأقدمين في هيئته ، شعره أحمر اللون أدكنه ، بدا لما رفع خوذته عن رأسه مجعداً كثيفاً غزيراً ، وقد لفحت وجهه حرارة الشمس فصيرته أشد سمرة من بعض رقبته التي لم تتعرض للفتحة الشمس ، ومما ثم عنه عيناہ الزرقاوان المنفرجتان ولون شعره وشاربه الذي كان يظل شفته العليا ، ولم تكن له لحية على مثال التورمان » أنفه أغريقي جميل الصورة ، وثغره واسع الانفراج يكشف عن أسنان ناصعة البياض ، متينة جميلة الترتيب ، له

رأس صغير يرتكز فوق رقبته في أنفة وعظمة ، لا يز عن الثلاثين من عمره ، ولكنك إذا حسبت للعناء والجهد صاحبها علمت أنه قد ينقص عن ذلك ثلاث سنوات أو أربع ، طويل القامة ، قوى البنية كأنه من هواة الرياضة البدنية ، يشبه أن يكون رجلاً قد تقدمت به السن فلم يعد له سلطان على قوته ، بعد أن كانت تلك القوة ممزوجة بالخفة والنشاط . خلع القفاز الحديدي فاذا يدها طويلتان بيضاوان في تناسق جميل ، وإذا عظام معصميه قوية كبيرة ، وذراعه مفتولتا العضلات جميلتا التكوين ، يتميز في حركاته وسكناته بمنف حربي واستتار وصراحة في التعبير . في صوته رنة الأمر لا ذلة الخاضع ، وكأنه تعود أن يعبر عن عواطفه بصوت مرتفع وبأس شديد كلما اقتضت الضرورة أن يفصح عنها .

وقد التقى هذا الفارس الأسكتلندي أثناء رحلته بأمر عربي :

« كان على تقيض الصليبي الغربي ، قامته فوق متوسط الرجال ، ولكنه كان أقصر من الفارس الأوربي بما لا يقل عن ثلاث بوصات ، إذ كان هذا الأخير يكاد أن يكون عملاقاً ، أطرافه دقيقة ، ويدها وذراعه طويلة رقيقة ، تنسق في حجمها مع جسمه ، وتناسب مع طلعتة ، ولكنها لا تدل لأول وهلة على القوة والليونة اللتين أظهرهما الأمير قبل ذلك بقليل . ولكنك إن أمعنت في النظر ، رأيت ما بدا من أطرافه خفيفاً لا يكسوه لحم ، وكأنه لم يبق منه إلا عظام وعضل مفتول وعروق . رجل كأن الله قد أعده بهيئته هذه - للعناء والاجهاد ، ليس البتة بالفارس البدين ، تتعادل قوته وحجمه مع وزنه وقد أنهكه الإعياء ، وكان هذا العربي بطبيعة الحال يشبه في طلعتة اجلاً قبائل الشرق التي هو من أبنائها . وما كان أبعد عن تلك المبالغات التي يرددونها المغنون في ذلك العهد في وصف فرسان العرب ، وعن تلك الصورة الخيالية التي ما زال الفن

الشقيق (يقصد قن التصوير) يعرضها على اللوحات على أنها تمثل رأس العربي ، كان دقيق الملامح ، جميل التكوين ، رقيقاً ، تعلوه سمرة شديدة من أثر شمس الشرق المحرقة ، له لحية مرسله سوداء متموجة الشعر ، غنى يتشذّب أطرافها ، وأنف مستو مستقيم ، وعينان حادتان ، سوداوان براقتان ، وأسنانه تنافس في جلالها وبياضها عاج الصحراء . وقصارى الوصف ، كان العربي وهو يتمطى بجسمه فوق العشب ، إذا قيس بمنزله قوى البنية ، كهنده البراق ذى الشكل الهلالى والحد الضيق الرقيق ، اللامع الدمشقى الباتر ، إذا قورن بالسيف الطويل الغوطى الثقيل ، الذى خلعه صاحبه وألقاه فوق الأديم . وكان الأمير فى زهرة العمر ، ولولا ضيق جبهته ، ورقة ملامحه وحدها — أو لعلها كانت كذلك من حيث تقدير الأوروبيين للجمال — لعد آية فى الجمال .

ويوازن المؤلف بين الرجلين فى العادات والطباع فيقول :

« كان المحارب الشرقى فى معاملته جاداً متعالياً شديد المراعاة للتقاليد ، يدل بسلوكه من بعض النواحي على ما فطر عليه أولئك القوم — الذين عرفوا بحدة المزاج وحرارته — من حرص يستمسكون به كى يقولوا أنفسهم مما جبلوا عليه من حدة الطبع ، كما يدل على احساسه بكرامة كانت تضطر صاحبها إلى أن يرتبط فى مسلكه ببعض القيود .

هذا الشعور السامى يعلو النفس كان يحسه كذلك زميله الغربى ، ولكنه كان يختلف عنه فى مسلكه ، فبينما كان هذا الاحساس يمل على الفارس المسيحى الجرأة والاقدام ، بل وعدم الاكتراث ، وكأنه لفرط احساسه بعلو مكانته لا يأبه برأى غير رأيه ، كان يرسم للعربى نوعاً من المحاملة يجعله شديد المراعاة لأداب المعاشرة . نعم لقد كان كل منهما مجامل الآخر ، ولكن محاملة المسيحى كانت تصدر عن روح التفكه الطريف —

بما يجب عليه نحو غيره ، بينما كان المسلم فى مجاملته يصدر عن احساس قوى بما كان غيره يرتقب منه .

« وتبلغ الرجلان بطعام خفيف ، ولكن طعام العربى كان جد زهيد ، فحفنة من تمر ، ولقمة من خبز الشعير كانت تكفى لأن تسد رمق جوعه ، إذ أنه نشأ على تقشف الصحراء ، وذلك رغم أن بساطة العيش العربى كثيراً ما غلب عليها ، منذ فتح سوريا ، البدخ الشديد الذى لا يقف عند حد . ثم اختتم وجبته بقطرات قليلة من ماء العين الجميلة التى أوى وصاحبه إليها . أما طعام المسيحى فكان شيئاً رغم خشونته . وكان أهم ما يتألف منه لحم الخنزير المقدد ، الذى يحرمه المسلمون على أنفسهم . ثم أخرج قنينة من الجلد وصب منها شرباً أفضل من الماء الصافى . وهكذا أخذ يتناول طعامه بنفس مقبلة ، ويستقى وعليه إمارات الرضا . ولا كذلك العربى الذى كان يرى أن ليس من اللياقة أن يتظاهر المرء وهو يقضى حاجة من حاجات الجسم الدنيئة . ولا ريب أن كلا منهما كان فى دخيلة نفسه يهزأ من زميله كيف يعتنى ديناً باطلا . وزاد من هذا الشعور ذلك القارق الكبير بين مسلكيهما وطعاميهما . ولكن اثنيهما قد أحسا كل بثقل ذراع صاحبه . فكان من أثر ذلك النضال العنيف الذى نشب بينهما أن يتبادلا التقدير ، ويحقيا كل اعتبار آخر . غير أن العربى — مع ذلك — لم يسهه إلا أن يشير بكلمة إلى ما لم يرقه من خلق المسيحى ومسلكه . وبعد أن تطلع مدة — دون أن ينبس ببنت شفق — إلى شهية الفارس القوية التى مدت من وجبته طويلاً بعد أن فرغ هو من طعامه ، وجه إليه الخطاب وقال :

« أيها النصرانى الجسور ! هل يليق بالمرء يقاتل كالرجال أن يكون حين تناول الطعام كالكلاب أو الذئاب ؟ والله إنى لأظن أنه حتى اليهودى الكافر ليقشعر بدنه إذا رآك وأنت تأكل بشبهة كأنك تتناول من ثمر أشجار الجنة » .

فالتفت المسيحي متعجباً من تلك المهمة التي أقيمت عليه دون أن يترقبها ، ثم قال :

« أيها العربي الجسور ! أعلم أني إنما أستمتع بالحرية المسيحية ، وأن لي أن آتي ما لم يستطع اليهود الذين يزرعون تحت ملة موسى البالية . ولتعلم أيها العربي أننا نخضع لشرعية سامية ، حيالك الله يا مريم ! أنا لله شاكرون » .

واختتم حديثه بعبارة لاثنية قصيرة ، ثم احتسى جرعة كبيرة من القنينة الجلدية كأنه يتحدى ما يساور رميله من وسواس .

فقال العربي : « أفهذا أيضاً جزء من حريتك ؟ إنك إذ تطعم كالوحوش الضواري ، وإذ تحتسي هذا الشراب السام ، الذي تأباه البهائم ، إنما تهبط بنفسك إلى حضيض الحيوان » .

فأجاب المسيحي بغير تردد : « أعلم أيها العربي الغافل أنك إنما تلعن ما أسبغ الله علينا من نعم . إن عصير العنب حلال لمن كان حكيماً في تناوله ، فهو ينعش القلب بعد عناء العمل ، ويرطب فؤاد المرء في مرضه ، ويخفف عنه وطأة الحزن . من يستمتع بالخمر يحمد ربه على الكأس كما يحمد على قوت يومه . ومن يلمن في الشراب فليس في ادمانه بأقل منك غفلة في تحريمك الخمر » .

... فقال العربي : « والله أيها النصراني إن كلماتك هذه لتبعث الغضب ، لولا أنك بجهالتك تستثير الرحمة . أفلا ترى . . . أن هذه الحرية التي تفخر بها لم تمتد إلى بيتك وإلى أنفس ما في سعادة الإنسان ، فان شريعتكم تفرض على الرجل منكم ألا ينكح غير زوجة واحدة ، يرتبط بها في صحتها وفي مرضها ، ولوداً كانت أو عاقراً ، وسواء أشاعت في بيته الدعوات السرور أو البغضاء والشحناء . تالله إن هذا أيها النصراني إلا الرق عينه . انظر إلى دين المسلمين ! لقد جاء النبي للمؤمنين في الأرض بملة أبينا إبراهيم وملة سليمان أحكم بني

الإنسان فأحل لنا في الدنيا تعدد النساء الجميلات كيفما شئنا ، ووعدنا في الآخرة بالخور العين » .

فأجاب المسيحي قائلاً : « والذي أقدر في السماء فوق كل شيء ، وبالي أعبد في الأرض أكثر من كل شيء ، ان أنت إلا كافر عميت بصيرته وضل هدهد — انظر إلى جوهرة هذا الخاتم الذي تلبس في إصبعك ، ألا تظن أن قيمتها تفوق كل تقدير ؟ » .

فأجاب العربي : « أجل وليس في البصرة أو في بغداد ما يشبهها . ولكن ما شأن هذه الجوهرة وما نحن فيه ؟ » .

فأجاب الفرنسي : « شأنها كبير . وستشهد بذلك أنت نفسك الآن . خذ فأسي هذه وهشم هذا الحجر الكريم إلى عشرين شظية ، ثم خبرني ان كنت تظن أن لكل شظية وحدها ما كان للجوهرة بأسرها من قيمة ، أو أن الشظايا كلها مجتمعة لها عشر ما كان لها من ثمن ؟ » فقال العربي : « هذا سؤال صبياني . أن جزئيات هذا الحجر لن تعادل عشر معشار الجواهر سليما » .

فأجاب الفارسي المسيحي : « كذلك ، أيها العربي ، الحب الذي يحمله الفارس الحق لامرأة واحدة جميلة مخلصه ، هو كهذه اللؤلؤة سليمة . أما الحب الذي توزعه بين أزواجك اللاتي تستعبدن ، وامائك اللاتي تنظر إليهن كأنصاف أزواج ، فما هو إلا بمثابة تلك الشظايا المتفرقة من هذا الجواهر الحر » .

فقال الأمير : « ورب الكعبة المقدسة أنك لمحنون ، لا تفرق بين الذهب والحديد . أمعن في النظر تجد أن هذه الجوهرة الكبرى وسط تلك اللآلئ الزرية هي التي تكسب الخاتم بجلاله وتعطيه قيمته ، ولولاها لما كان لها نصف بجلاله . هذا الجواهر الأوسط هو الرجل في عزمه وكثاله ، لا يستمد قيمته إلا من نفسه ، وأما هذه الحلقة من الجواهر الدنيا فهي النساء تستمد بريقها من بريقه ، يرسله عليهن كما يشاء ويهوى . انزع الحجر الأوسط من الخاتم يبقى له قدره ويهبط ما دونه من اللآلئ في قيمته .

ولأنما هكذا يجب أن تفهم التشبيه الذي أتيت به . قال الشاعر : « إنما بجال المرأة ورقتها من فضل الرجل ، فلو لا ضياء الشمس ما تألق في البحار ماء » .

فأجاب الصليبي قائلاً : « أما العربي ، أنك إنما تتكلم كرجل لم يقع بصره يوماً على امرأة جديرة بحب أبناء الحروب . صدقني أنك لو شهدت بنات أوروبا — اللاتي هن علينا بعد الله حق الاخلاص والولاء — لما بقيت في قلبك ذرة من حب لهاتيك الشهويات المسكينات اللاتي تجعل منهن « حريمك » . إن بجال نساتنا يديب حرايتنا ويحد سيفونا ، كلمتهن لنا شريعة ، وكما أن المصباح لا ينير إذا انطفأ لهبة ، فكذلك الفارس إذا برز في القتال ولم تكن له فتاة يوليها حبه » .

وهكذا اشتد الجدل بين الرجلين حتى التحما في مبارزة أراد كل منهما أن يظهر فيها دربته على القتال . ثم انتهيا إلى مهادنة مؤقتة ، وتلازما في سيرهما حتى بلغا عيناً من عيون الماء في الصحراء اسمها « درة الصحراء » تظللها الأشجار ، فحطوا عندها وحالهما .

وكان المسيحي في طريقه إلى بيت المقدس يريد أن يحج إليه ، يحمل جوازاً للسفر وقع عليه صلاح الدين . وفي نيته أن يقضي المساء لدى ناسك اسمه « تيودوريك » يقيم في دير منعزل وسط الصحراء ، وقد تطوع العربي المسلم أن يقوده ويحميه من مخاطر الطريق حتى يبلغ المكان الذي يقصده .

وهذا العربي أصله من كردستان ، قدم نفسه إلى صاحبه باسم شيركوه (أى أسد الجبل) من أسرة سلجوق — أسرة صلاح الدين الأيوبي .

وأما المسيحي فأصله أسكتلندي ، واسمه « كنت » وهو من المحاربين الصليبيين الذين يتبعون رتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا الذي ترغم إحدى الحملات الصليبية على فلسطين . وهو من جنود هذا الملك البريطاني يأتمر بأمره بالرغم مما كان بين إنجلترا وأسكتلندة من أسباب النزاع والخلاف في ذلك الحين .

ويتحدث المسيحي عن الفروسية في أوروبا ويتشدد بصفتها ، في حين يحاول العربي أن ينزل الرعب في قلب زميله فيؤهمه بأنه من أصل شيطاني وأنه ينتمى إلى سلالة الجن . وإذ هما يتجاذبان أطراف الحديث يترأى لهما في الأفق شبح يقترب منهما رويداً رويداً . وكأن الشبح يريد أن يتقض على العربي ، فيعرض المسيحي سبيله ، ويحول دونه ودون الاعتداء على زميله المسلم . ثم يتبين بعد حين أن الشبح ليس إلا ذلك الناسك الذي كان يقصده « سير كنت » الفارس الأسكتلندي . وقد تنكر الناسك باسم هاماكو ، ودعا الرجلين إلى زيارته في كهفه حيث يستطيعان أن يستريحا في أمان تحت حجابته . ثم ساروا جميعاً صوب الكهف حتى بلغوه .

وعندئذ يتحول الناسك المندفع المتهور في أول الأمر إلى قديس عابد متواضع ، جواد يكرم وفادة الضيف . ولما يتحقق سير كنت من شخصه يسلمه رسالة يحملها إليه من « جماعة القواد المسيحيين » المشتركين في الحرب الصليبية ، يطلبون فيها عقد الصلح مع صلاح الدين بعد انقضاء فترة الهدنة المبرمة بين الطرفين . ذلك لأن هاماكو رجل يحمله المسيحيون جميعاً ، حتى البابوات أنفسهم في روما ، كما يحمله المسلمون ، ويحميه صلاح الدين من أى اعتداء .

وقضى الفارسان ليلتهما في الكهف متعاونين متحابين في هذا الموقف الرهيب . وهما صورة رائعة يرسمها سير وولتر سكوت للصدقة التي يمكن أن تنشأ بين المسيحيين والمسلمين أفراداً برغم ما بينهم من حرب صليبية وهم جماعات .

وفي جوف الليل تسلل الناسك إلى مخدع الفارس الأسكتلندي وأشار إليه أن يتبعه ، ودلفا معاً إلى ركن من أركان الكهف وأديا معاً صلاة المساء . وبعدئذ أطلع الناسك صاحبه على السوط الذي كان يقسو على نفسه به ضرباً بقصد التوبة مما ارتكب في ماضى حياته من آثام .

لله ، وهو شعور لا يقل خيالا وشعراً عن عاطفة الحب ذاتها . وهما احساسان يقوى أحدهما الآخر ولا يتعارضان .

وكلما مر النسوة به أثناء سيرهن حول الضريح أسقطت الفتاة زهرة من يدها عند قدمه ، حتى لم يعد لديه شك في أنها تلك الأميرة التي كانت تحتل قلبه قبل خروجه إلى هذه الحرب الدينية على أرض فلسطين .

« . . . ومن العجيب في عهود القروسية أن الفارس وهو في فرط نشوته ، لم يكن يتطرق إلى ذهنه أن يتعقب أو يتأثر الفتاة التي يتعلق بها قلبه . . لأنها معبودة يكفي منها عطفها على من يعبدها . . ان رأفت بالعابد بعثت فيه الحياة ، وان قست عليه تملكه اليأس والقنوط كل شيء وفق ما تريد ، ليس إلى الخلاف عليها أو الاعتراض من سبيل ، وليس على الفارس إلا أن يتوجه إليها مخلصاً ، يخدمها بقلبه وبسيف القروسية الذي يحمل . وليس له في الحياة إلا مرمى وحيد ، هو أن ياتمر لها بما تأمر ، وأن يذيع في العالمين صيتها بكل ما يستطيع أن يقوم به من عمل جليل . »

ثم ينتقل بنا المؤلف بعد هذا إلى معسكر الملك رتشارد الذي يقع بين عكاو عسقلان ، ويعطينا صورة رائعة عن صلف هذا الملك وكبريائه مما أدى إلى حقد زملائه المسيحيين عليه ، فانسحب فيليب ملك فرنسا وغيره من كبار الصليبيين من صفوف القيادة وانتهى الأمر إلى الضعف — الذي يكاد أن يبلغ حد الانحلال في جيش رتشارد . وتمرد الجيش على قائده الأعلى ، ونادى بالعودة إلى أوربا تخلصاً من زعامة هذا الملك الجبار ، ومن جو حار قاتل لا يلائم هؤلاء المحاربين القادمين من الشمال . ولما عرف المسيحيون قوة جيش عدوهم صلاح الدين وكثرة عدده اشتد ضعف الروح المعنوية بينهم وفترت كل حاسة في قلوبهم ، وخاضوا حرباً يائسة مع المسلمين الأشداء تهوى بهم على عجل نحو الهزيمة المنكرة .

ثم ستر الناسك وجهه بقناع من الحديد ، وسار وصاحبه نحو غرفة شقت في جيب من جيوب الكهف تصلح للنسك والعبادة ، علقت بها مصابيح من فضة ، وانتشرت في جوها رائحة العطور والبخور ، يتوسطها ضريح تسير حوله جماعة من النسوة يشهن الراهبات يرتلن نشيد « المجد لله في الأعلى » .

وبينا يسير موكب النسوة سقطت من إحداهن على قدم السير كنت زهرة بيضاء .

« ولم يشك الفارس في أنه إنما كان في دير من الأديرة التي كانت ائتميات المسيحيات النزيلات في الزمن الماضي يقفن حياتهن فيها صراحة لخدمة الكنيسة . وقد انقطع التحاقهن بهذه الأديرة منذ أعاد المسلمون فتح فلسطين . غير أن الكثرات منهن اشترين الأعضاء عنهن بالهدايا ، أو لحقتهن رافة الظافرين ، أو احتقارهم لشأنهن ، فبقين دون أذى ، وواصلن في الخفاء مراعاة الطقوس الدينية التي كانت لزاماً عليهن بما أخذن على أنفسهن من عهود . »

وحقق الفارس الأسكتلندي في الفتاة التي أسقطت عند قدمه الزهرة ، ولم يكن وجهها غريباً عنه ، وتذكر أنه التقى بها ذات ليلة في إحدى حفلات البلاط الملكي في إنجلترا قبل قيام هذه الحملة الصليبية التي اشترك فيها . وقد نزلت من قلبه منذ ذلك الحفل منزلاً عظيماً ، كما ظفر منها بالاعجاب الشديد . بيد أن البون الشاسع بين مكانتها الملكية ومكانته في المجتمع كانت تحول دون أن يوج كل منهما للآخر بما يجيش في نفسه .

وعندما وقعت عيناه عليها في الدير « أخذ قلبه يرفرف ، كطير حبيس في قفص يريد أن ينطلق ، وأحس أن هذه الفتاة أقرب إلى نفسه من كل من عدلها من الحاضرات ، بل ومن كل بنات الجنس اللطيف قاطبة . وتحتم قواعد القروسية على الفارس أن يوثق الروابط بين عاطفة الحب الشعرية ، وشعور الاخلاص

والشراب السائح ، مصحوبة برسالة منه يثني للملك فيها عاجل الشفاء ، ويعدده فيها بالزيارة .

وأكد كنت براعة الطبيب لأنه قد اختبره في علاج خادمه ، وكان علاجه ناجحاً . واقتنع دى فو بحق الطبيب كما اطلع على أوراق اعتماده من صلاح الدين ، فقدمه إلى الملك ، الذي فض الرسالة التي يحملها وقرأ فيها ما يلي :

« سلام الله ورسوله محمد . تحية من صلاح الدين ملك الملوك ، سلطان مصر وسوريا ، نور الدنيا وملاذها إلى رتشارد العظيم ملك إنجلترا . أما بعد ، فقد نمي إلينا ، يا أخى فى الملك ، أن المرض قد مد إليكم يداً ثقيلة لا تحتمل ، وأن ليس لديكم من الأطباء غير النصراني واليهود ، الذين لا يعملون ببركة الله ونيينا الكريم . ولذا فانا مرسلون إليكم بطبيبنا الخاص يقوم برعايتك ، ويسهر على راحتك ، وهو « أدنيك » الحكيم ، الذى ان رآه اسراييل نشر جناحه ورحل عن غرفة المريض ، والذى يعلم مزايا الأعشاب والأحجار ، ومسير الشمس والقمر والنجوم ، وفى وسعه أن يتقن الإنسان من كل ما لم يكتب على الجبين . ولنا لهذا فاعلون ، متوسلين إليك من أعماق القلوب ، أن نكرمهم وتقيد من حذقه . ولم أفعل ذلك تقديراً لشجاعتك فحسب . . . وإنما فعلته لكى أقضى على الحصومة القائمة بيننا الآن ، إما باتفاق شريف ، أو علناً بحد السيف فى ساحة القتال . ذلك لأنى أرى أنه لا يليق بمكانتك وشجاعتك أن تموت ميتة العبد أنهكه سيده بالعمل . . . »

ثم مثل كنت أمام رتشارد فسأله الملك عن سبب زيارته لدير الناسك ، وعن الرسالة التي كان يحملها فاعترف بأنها موجهة من « جماعة القواد الصليبيين » إلى الناسك لكى يتوسط لدى صلاح الدين فى عقد صلح دائم وصحب جيوش المسيحيين جميعاً من أرض فلسطين ،

ووسط هذا الجيش المتداعي كان رتشارد يرقد فى معسكره عليلاً لا يكاد يقوى على الحركة . وزاد من وطأة المرض عليه ما نعى إليه من تذمر الجيش ، وانفض من حوله أعوانه ما خلا فارساً واحداً هو لورد توماس دى فو ، كان له على الملك سلطان شديد وكلمة مسموعة . ويذكر رتشارد بحسرة شديدة فتور حساسة المسيحيين فيقول :

« إنها ليست إلا نوبة الحمى قد حلت بنا ، ولكن أفتظنها كذلك يا صاح مع الأمراء المسيحيين قاطبة ! . . . إنما هى مع هؤلاء فالج بارد وفتور مميت - إنما هى مرض يمنعهم عن الكلام والحركة - هى قرحة تأكل كل ما فى قلوبهم من نبيل وفروسية وفضيلة ، وتجعل منهم خونة لكل عهد نبيل يقسم القوارس على حفظه ، وتجعلهم لا يأبهون لذكراهم ولا يذكرون الله » .

واجتمع القادة الصليبيون يفكرون فى اختيار من يحل محل رتشارد ، واختار بعضهم فيليب ملك فرنسا ، واقترح بعضهم ليوبولد أرشيدوق النمسا ، أو أموريك كبير فرسان المبد ، أو الماركيز منتسرا الأمير الإبطالى ويندور رتشارد وهو فى فراش المرض هؤلاء جميعاً ، وينفض من شأنهم ويحط من قدرهم . وعندئذ تسمع داخل سرادقه أصوات تأتيه من خارج ، فيسارع دى فو بالخروج لعله يتعرف إلى مبعثها ومأتاها . فرأى جماعة من الأعراب يشرون ضجيجاً عالياً ومعهم سير كنت الأسكتلندى . فتجهم دى فو لرويته لأنه كان يهتف الأسكتلنديين عامة ، ثم سأله ما الخبر ؟

فأجاب الأسكتلندى أنه جاء بطبيب (أو حكيم) من لدن صلاح الدين ، يفحص الملك ، وهو يضع فيه كل ثقة لما لمس فيه من حنق فى طبه ومهارة فى فنه . وقد وصل الطبيب مع حاشية تابعة له هى التى يصدر عنها هذا الصياح الذى سمعه الملك . وقد أرسل صلاح الدين مع طبيبه هدية من الفاكهة والطعام النادر

كانت تغار منها . ويستحيل بعدئذ على العاشقين أن يجتمعا .

وخدع السير كنت وقصر في مهمته فاستطاع أحد خصوم الملك أن يترع الراية البريطانية ، وعبثاً ما حاول كلب الفارس الأمين أن يدفع عنها ، وكاد أن يموت مما أصابه من جراح أثناء العراك .

ووقف الفارس إلى جوار كلبه مهموماً كاسف اليال ، وإذا بالطبيب يباغته ويتطوع لعلاج كلبه الأمين . ويث الفارس الطيب آلام ضميره من اهمال واجب الحراسة ، - فيشير عليه الطبيب باللجوء إلى صلاح الدين ملاذ كل عاجز وضعيف .

ثم أفضى الطبيب للفارس أن صلاح الدين لا يقبل الصلح مع الصليبيين إلا إن تم ذلك مع رتشارد وحده وبشرط أن يرضى الملك بزواج صلاح الدين من الأميرة ادith .

ولما استمع إلى ذلك الفارس الأسكتلندي رفض أن يلجأ إلى صلاح الدين الذي قد يظفر بحبيته إذا قبل رتشارد شروط السلطان . واعتزم أن يبلغ الملك بنفسه حقيقة ما حدث للعلم ، وليكن ما يكون .

وغضب الملك غضباً شديداً لما علم باقتراح صلاح الدين ، وأمر بإبعاد الفارس الأسكتلندي وتنفيذ حكم الاعدام فيه فوراً عقاباً له على اهمال واجبه .

ولم يقبل الملك شفاعته في الفارس الأسكتلندي ، حتى توسط له الطبيب العربي ، واستطاع أن يقنعه بأن الطلسم الذي يستخلمه في معالجته لا يفعل فعله إلا ان عفا عن الفارس . وعندئذ يرى الملك نفسه مضطراً إلى العفو ، فيرحل الفارس إلى معسكر صلاح الدين لاجتأ عنده .

ولما ألغى الملك قرار الأمراء الصليبيين الذي يقضى بضرورة الصلح مع صلاح الدين وقبول شروطه على أساس المصاهرة التي عرضها البطل العربي ، وإلا عاد

أما شروط الصلح فهي مضمون الرسالة التي كانت مختومة وليس له بها علم .

وعندئذ دخل على الملك الرئيس الأعلى لفرسان المعبد والمركز منتسراً الإيطالي موفدين من قبل « جماعة القواد المسيحيين » ، وأفضيا إلى الملك ألا يتعرض لفحص الطبيب العربي إلى بعد ما تقر « الجماعة » هذا التصرف وبعد ما تعين لمرافقته بعض أطباء الفرنجة .

ورفض الملك أن يستجيب لهذا الطلب ، وسمح للطبيب أن يتاوله شيئاً من الدواء الذي كان يخفيه في صدره .

ولما كانت الغيرة تأكل صدر الأمير الإيطالي من ملك الإنجليز فقد أراد أن يوقع بينه وبين ملك فرنسا وأمير النمسا ، ويمسى هو بعدئذ ملكاً على بيت المقدس . وأيده في هذه المؤامرة رئيس فرسان المعبد ، حتى تسود الفرقة بين الصليبيين ، ويبقى هو في بيت المقدس سيداً على نفسه يتمتع باستقلاله الذاتي بعيداً عن ملوك أوروبا .

وأفلحت المؤامرة وهم دوق النمسا بانتزاع العلم البريطاني من فوق الربوة التي رفع عليها ، لكي يحل علم النمسا محله . وأحس الملك بهذه الحركة فانطلق من مرقده كالوحش متجهاً نحو علم بلاده ، وأعادته إلى مكانته ، وداس بقدمه علم النمسا ، وتحدى بالمبارزة كل من يعترض سبيله . ووكل إلى الفارس الأسكتلندي حراسة العلم البريطاني .

وانفجرت أساور الفارس لهذه الثقة التي وضعها فيه الملك ، وظن أنه يستطيع بذلك أن يقترب إلى الأميرة الإنجليزية التي يهاواها « ادith » وأن يمد إليها يده فتقبلها . وإذا هو في هذه الأحلام جاءه رسول من الملكة تنبئه بأنها هيأت له في سرادقها مقابلة معشوقته الأميرة . ولم يكن قصد الملكة في الواقع من ذلك إلا أن تغري الفارس بالتخلي عن واجبه في حراسة العلم ، فيتعرض لغضب رتشارد ، وتنتقم لنفسها بذلك من الأميرة التي

الأمراء إلى بلادهم وخطوا ملك بريطانيا وحده في ساحة القتال — لما أبلغ بهذا قال :

« وهل أبدى السلطان ميلا إلى اعتناق المسيحية ؟ ان صح هذا فليس على وجه الأرض ملك أمنحه يد قريبتى ، بل أختى ، قبل أن أقدمها لصاحبي صلاح الدين النبيل — أى والله ، حتى إن جاء الأول يقدم التاج والصولجان تحت قدمها ، وجاء صلاح الدين خالى الوفاض لا يملك سوى سيفه الكريم وقلبه العظيم ! » .

وقرر الملك أن يجتمع بالأمراء الصليبيين أملا في أن يحثهم على المضي في الجهاد . وخطب فيهم ، ونال تأييدهم جميعاً ما غدا المركز الإيطالي ورئيس فرسان المعبد ، فقال الملك :

« . . . ما كنت أحسب أن اساعق — وربما كانت عارضة وبغير اصرار سابق — تجد لها في قلوب أخلاقي مرتعاً خصيباً في هذه القضية المقدسة التي نسعى لها ، وأنهم من أجل يسقطون المحراث من أيديهم ، بعد ما خطب الأخدود حتى قرب نهايته ، وأنهم من أجل يحدون عن الطريق المستقيم الذي يؤدي إلى بيت المقدس ، والذي بسلحهم شقوة . حقاً لقد كنت أخدع نفسي حينما كنت أظن أن خدماتي القليلة ترجح أخطائي الطائشة . وإذا ذكرت أني أخف إلى الطليعة دائماً عند الهجوم ، فلا تنسوا أني أكون دائماً في ذيل المتقهقرين . وأنى ان رفعت رأيتي فوق بلد مقهور ، فان في ذلك لكل الجزاء الذي أرجو ، تاركاً لغيري اقتسام المغام . كنت أستطيع أن أطلق اسمي على المدائن التي نغزوها ، ولكني أسلمت لغيري البلاد . وان كنت عتيداً صلب الإرادة ، أفرض الرأي بجرأة واقدام ، فما أحسب أني ضننت بدى ودم قومي في انفاذ ذلك الرأي بمثل تلك الجرأة وذلك الاقدام . وان كنت في عجلة المسير أو في ساحة القتال زعمت لنفسى على جنود الآخرين سلطاناً ، فقد كنت أبداً أنظر إلى هؤلاء الجنود كأنهم جندي ، أشتري لهم بمالي المؤونة والدواء ان قصر أربابهم عن

احرازها . . . والله لأقطعن بيمينى يسارى لو كان لديكم دليل ينهض شاهداً ضداً خلاصى . . . ولو ظفرونا بصهيون فلن أكتب على أبوابه اسم رتشارد ، بل أولئك الأمراء الذين عاونوه على الانتصار . » .

غير أن الأمير الإيطالي وصاحبه أصراً برغم هذا على التخلص من رتشارد بالمسيحة ، وانفقا مع أحد الأعراب على أن يأتي لهم برأسه .

ويبلغ الملك صلاح الدين قرار جماعة القواد الصليبيين باستئناف القتال بعد ما تنقضى فترة الهدنة ، ويرد السلطان باستعداده لدخول المعركة ، ويحمل هذه الرسالة إلى رتشارد رسول يتنكر في زي رجل توبى .

ويصل إلى سراق الملك ذلك الاعرابي الخائن الذي حرضه الأمير الإيطالي على اغتيال الملك ، فيتعرض له التوبى ، ويهشم الملك رأسه ويقضى على حياته .

ويعد التوبى الملك أن يرشده إلى الرجل الذي اعتدى على العلم البريطاني وانزعه من مكانته .

وكان السير كنت كما قدمنا قد صاحب الطبيب إلى معسكر صلاح الدين لاجئاً عنده بعد ما عفا عنه الملك تقصيره في واجبه وطرده من معسكره . وبينما يسير الرجلان صوب معسكر السلطان يعترف الطبيب العربي للسير كنت الفارس الأسكتلندي بأنه هو ذلك العربي عدوه القديم الذي لاقاه من قبل متخفياً في زي بطل عربي وهما في الطريق إلى العين التي تعرف باسم « درة الصحراء » . ويبوح له بأنه أعجب بتلك الفتاة « اديث » التي كان يجدها أحياناً في سراق الملك ، وأنه يريد لها زوجاً للسلطان . ووعده إن حقق له هذا أن يعاونوه في الكشف عن سارق العلم فيعيده بذلك إلى حظيرة الملك ويرد له رضاه .

وعندئذ تنكر الفارس الأسكتلندي في زي رجل توبى ، وحمل معه رسالة صلاح الدين إلى الأميرة الإنجليزية ، وعرض على الملك أن يصف له الأمراء المسيحيين جميعاً وهو كفيل بأن يتبين فيهم السارق

الذى خطف العلم . وفعل الملك ، واستعان الفارس الأسكتلندى - كما نصحه الطبيب العربى - بالكلب الأمين . ونشب الكلب أظفاره فى الأمير الإيطالى وأنزله من جواده ، فعرف الملك أنه هو الذى اعتدى على رايته .

وعندئذ اقترح ملك فرنسا أن يجتمع الأمراء المسيحيون ليحكموا فى الأمر . غير أن الملك فى سورة الغضب تحدى الماركيز الإيطالى للمبارزة ، وحدد لهما فيليب ملك فرنسا يوماً معيناً للنزال على أرض مجيدة ، اقترح أن تكون أرض صلاح الدين .

وهنا طلب الملك إلى النوبى أن يتوجه إلى صلاح الدين ويرجوه أن يختار له بطلا عربياً ينازل الأمير الإيطالى نيابة عنه . وسمح له قبل مغادرته المعسكر البريطانى أن يبلغ اديث رسالة السلطان إليها .

ولما مثل النوبى بين يدى الأميرة أدركت أن هذا النوبى هو بعينه سير كنت جاعها متخفياً ، وقد أبدت له استياءها من مضمون الرسالة وصاحبها وحاملها ، وأعرضت عنها فى كبرياء وشتم . كما أبدت شديد امتعاضها للملك ، وعتبت عليه اضطهاده لسير كنت ، فوعدها أن يبلغ السلطان رغبها ، وحمل النوبى هذه الرسالة .

وحل يوم النزال بين رتشارد والأمير الإيطالى . واستعد صلاح الدين لهذا اليوم استعداداً عظيماً . واستقبل رتشارد بالترحاب الشديد . ولما أبدى الملك رغبته فى لقاء الطبيب كشف صلاح الدين عن شخصه ، واعترف أنه هو الطبيب تنكر لكى يقوم بعلاج الملك رتشارد .

وعندئذ أدركه الملك أن صلاح الدين هو الذى عمل على انقاذ سير كنت من الموت الذى كان مهددأ به لاهماله واجب حراسة العلم البريطانى التى وكلت إليه . وعرف أن صلاح الدين سيمثل البطل العربى الذى يبارز أمير إيطاليا نيابة عن الملك رتشارد .

وفى هذا الظرف تنازل صلاح الدين عن رغبته فى الاقتران بالأميرة البريطانية ، وآثر الفارس الأسكتلندى على نفسه .

وبهزم الأمير الإيطالى فى المبارزة هزيمة منكرة ويعترف باعتدائه على العلم البريطانى ، ويتهم معه فى الجريمة رئيس فرسان المعبد .

وهنا يكشف الملك للأميرة اديث عن حقيقة سير كنت ، فهو أمير أسكتلندا ووريث عرشها : ويبدى موافقته على قرانهما ، ويرمى من وراء ذلك إلى تخفيف حدة التوتر بين أسكتلندا وإنجلترا بهذه المصاهرة الملكية .

وبينما كان الأمير الإيطالى فى فراشه يعانى ألم الجراح التى ألئت به على أثر المبارزة بينه وبين البطل العربى ، تسلل إليه رئيس فرسان المعبد ، وطعنه فى أحد جنبيه طعنة شديدة قضت على حياته .

وفتضح للحافلين سر الجريمة ، فينتقم صلاح الدين من رئيس الفرسان توأ ويفصل بسيفه البائر رأسه عن جسده .

وفى نهاية هذا اليوم يقترح رتشارد أن يتبارز مع صلاح الدين لكى تكون السيادة فى بيت المقدس للفائز فى النزال . ويرفض صلاح الدين هذا العرض لأن بيت المقدس ملك للمسلمين لا ينازع .

ثم يعاود الملك العرض على صلاح الدين بالمبارزة من أجل الشرف والكرامة . ويرفض صلاح الدين مرة أخرى لأن حياته - فى اعتقاده - ملك رعيته وليست ملكاً له .

وفتفرق البطلان صديقين على أن يكون بيت المقدس للمسلمين .

ويعود صلاح الدين إلى معسكره ، ويبعث بالطلسم الشهير هدية منه إلى سير كنت بمناسبة عقد قرانه على اديث .

ويحتفظ البيت الملكي الأسكتلندي بالطلمس ،
يشفى به كثيراً من الأمراض المستعصية .

ويعود الأمراء المسيحيون جميعاً - وعلى رأسهم
رتشارد - إلى مواطنهم في أوروبا ، ويبقى بيت المقدس
ملكاً للمسلمين .

وهكذا تنتهى قصة الطلمس التي كتبها سير وولتر
سكوت لكي يصورها جانباً من الحروب الصليبية التي
نشبت بين المسيحيين والمسلمين في العصور الوسطى .

٥ - تقدير عام للقصة وكتابتها

تدور حوادث القصة كلها كما أوجزنا حول
موقف من المواقف المشهورة في الحروب الصليبية بين
رتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا ، وصلاح الدين
الأيوبي . وليست أهمية القصة في تسلسل الأحداث
فيها ، وإنما ترجع أهميتها إلى أنها تبسط كثيراً من مميزات
العصور الوسطى ، وتبين لنا في تفصيل واسع ما رأى
المسلمين في المسيحيين ، ورأى المسيحيين في المسلمين ،
لذلك العهد . كما تصور الروح العسكرية التي سادت
تلك الحقبة من التاريخ ، والتعصب للدين ، والاستماتة
في الدفاع عنه ، والاعتقاد في السحر والخرافة ، وطرفاً
من حياة الرهبان المسيحيين وقسوتهم على أنفسهم في
أسلوب توبتهم إلى الله ، وتكفيرهم عما اقترفوا من
ذنوب .

وكذلك رسم الكاتب في القصة صورة رائعة
للفروسية في ذلك العهد ، كما مجد المسلمين وبطولة
العرب في كثير من المواقف .

وتبين القصة كذلك كيف كانت المباراة بين
الأمراء وسيلة لفض ما قد ينشب بينهم من خلاف .

وتروى القصة لونين متباينين من الحب : لوناً
شهوانياً مجرداً يعزوه سكوت إلى أهل الشرق عامة ،
وآخر أفلاطونياً عندياً ، يعزوه إلى الغربيين في ذلك

الزمان ، وهو حب لا يحس العاشق فيه معشوقته ،
ويكاد يسجد لها من دون الله .

ولعل أدق ما ترويه لنا الرواية تحليلاً مفصلاً
لشخصي رتشارد وصلاح الدين . يعرض لنا سكوت
رتشارد رجلاً قوى البنية غليظ الطبع ، شديد النفوذ
على أتباع الصليب جميعاً ، سريع الغضب ، سليم
الطوية ، صريح العبارة ، لا يعرف إلى المداورة أو
التواء القصد سبيلاً . أما صلاح الدين فيمثل المكر
والدهاء ، والصبر وطول الأناة . يعرضه لنا المؤلف
في مستهل القصة متخفياً في شخص مجاهد من المجاهدين
المسلمين ، مقداماً شجاعاً ، لا يتهيب ولا يخاف . ثم
يخام عنه زى المحارب ، ويأتى لنا به ثانية متنكراً في
لباس الطبيب أو (الحكيم) كما يحب سكوت أن يسميه
عامداً ، لأنه يريد أن يوهمنا إلى أن العرب كانوا
يخلطون بين (حكمة) الطب و (حكمة) الفلسفة ورواية
الحكم والأمثال . وفي غتم القصة ينزع صلاح الدين
كل معلم التنكر ، ويبرز لنا في شخصه الحر الكريم ،
جواداً ، سياسياً محنكاً ، وحكماً عدلاً بين الصليبيين .

كانت حكاية «الطلمس» قصة تافهة تتداولها
الألسن في أسكتلندا ، فالتقطها سكوت وبيد صناع
أكسب الحكاية أهمية قصوى ، وأفرغها في قصة من
أثمن ما خلفت لنا الأجيال الماضية من تراث في هذا
المجال الأدبي . اخترق بخياله صحف الماضي وقدمه إلى
معاصريه مادة شائقة للقراءة في صورة جديدة كل
الجددة من القصة التاريخية . ويحيا الماضي على صفحات
قصصه مرة أخرى في رواية قد تباعدت عن الحقيقة كثيراً
ولكنها تقبل التصديق .

إن سكوت لم يعث بالتاريخ إلا بمقدار ما عث به
شيكسبير الذي كان يحور النتائج التاريخية لكي يحدث
في القارئ أو المستمع تأثيراً درامياً . أما الأشخاص
والدوافع فيلتزم فيها الواقع والحقيقة .

يسير وسط القبور يبحث الحياة في الأشباح من ساكنها -
أنه بحق رائد القصة التاريخية في الأدب العالمي .

وربما يزه غيره في مضمار إحياء التاريخ . غير أن
سكوت كان فناناً ولم يكن باحثاً أو دارساً . فلم يتقيد
بتسلسل حوادث التاريخ ، وقد يتكرر الموقف التاريخي
كله . يعطى نفسه الحرية في رسم الأرباب والأشكال ،
ولعله بهذا - أو برغم هذا - قد نجح في إحياء الماضي .
كان يرى خلف سير التاريخ نمطاً متكرراً ،
أدركه وحاول أن يفتره . التاريخ عنده حركة فضائية
تعبّر عن تحكّم الأقدار في البشر ، وليس مجرد سجل
للوقائع . وهي نظرة كلاسيكية قديمة . والأشخاص
في رواياته تعرف دورها تماماً ، ويصور مسلّكهم
فيحسن التصوير ، ولكنه لا يتعمق في الأسباب
والدوافع ، ولا يحاول أن يكشف عن سيكولوجية
الأشخاص - ولعل هذا هو الفارق بينه وبين كاتب
القصة التاريخية في العصر الحاضر .

مجدد الماضي لأنه يرى في القرون الخوالي القيم التي
كانت تفضي عليها الحياة الحديثة . فكان يعشق روح
العصور الوسطى التي يعتقد أنها كانت تربط الأفراد
بالأخوة المسيحية . وكان يستاء حين يرى الناس ينبذون
هذه الرابطة في سبيل مادية لا روح فيها ، وليس لها
عنده قدر يذكر .

والحرية الاقتصادية التي سادت عصره لا تحقق
في ظنه حرية الفرد بمقدار ما تحث على الأنانية والاستهتار
بحقوق الآخرين . وكان يصر الماضي البعيد - فوق كل
شيء - يفعل فيه فعل السحر ، فيجذبه مذهولاً نحو
جلال يفوق الخيال ، نحو مجد وعزة وثراء . وكأنه
أراد أن يحتفظ في قصصه بوميض هذا الماضي قبل أن
ينجو ضيائه أو يختفى عن الأنظار .

كان محافظاً يحب ترسم التقاليد ، بيد أنه كان
يدرك الدور الذي لعبته العامة في سير التاريخ ، ولم يحط

وكان سكوت أحياناً يبتدع الشخصية الرئيسية في
الرواية ابتداءً ، ويخلقها من عدم ، ويجعل أشخاص
التاريخ أنفسهم الذين كان لهم في الواقع ماضٍ معروف ،
في موضع ثانوي في القصة ، وذلك لكي يعطى نفسه
مزيداً من الحرية في عرض بطل الرواية - كما فعل
في ويفرلي وايفانفو - كما كان في بعض الأحيان
الأخرى يجعل إحدى الشخصيات الثانوية في التاريخ -
التي لا يعرف العالم عنها الكثير - الشخصية الرئيسية في
قصته ، وذلك لكي يتمكن من الإضافة إلى الواقع كيفما
شاء ، كمل فعل في كنلورث .

أما اللغة التي اختارها ليعبر بها عن هذا اللون من
القصص فهي وسط بين التكلف والبساطة ، أو بين
القديم والحديث . لأن القديم وحده ينفر القارئ ،
فكان يؤثر أحياناً لغة الحديث العادي غير أنه يعزز
تأثيرها بالشعر ، وبشيء من التعبير الكلاسيكي القديم
الذي لا مندوحة عنه لنقل صورة الماضي إلى القارئ
المتوسط في عهده .

وكان أقوى ما يدفع سكوت إلى الشهرة الأدبية
رغبته في تصوير عهد الاقطاع تصويراً صحيحاً . وكان
يفعل ذلك في مستهل حياته بنظم القصائد ، فلما يزه
الورد بيرون في هذا الميدان انتقل إلى ميدان آخر
- ميدان القصة - حتى لا يستطيع أديب من الأدباء
أو كاتب من الكتاب أن يباريه فيه .

إن كتابة القصة تدين لسكوت بالشيء الكثير .
وإذا كانت القصة عند رتشاردسن وفيلدينج وسمولت
في القرن الثامن عشر مرآة تعكس أساليب الحياة في
ذلك القرن ، فقد كانت في يد سكوت مرآة تعكس
الماضي البعيد الذي كان المعاصرون لعهد مجهولونه كل
الجهل . استمد الأسماء والتواريخ من كتب التاريخ
القديمة وحوّلها إلى أدب رائع للذة للقارئ . وكأنه
أعاد إلى الجثث البالية الروح والحياة . أو كأنه ساحر

قط من شأنهم . وكان يؤمن بالكنيسة الرسمية وبالدولة ،
يدين لكلهما بالولاء والتقدير والمحبة .

وقد عاشت سرته عطرة مائة عام بعد وفاته . ثم
أخذت قيمته في الأدب تهبط تدريجاً في القرن العشرين
لأن البلاغة لم تعد أسلوب العصر ، كما اهتم الناس
بالحقيقة أكثر من اهتمامهم بالخيال ، وبالذقة أكثر من
المبالغة . وحكم عليه النقاد بمثالبه أكثر مما حكموا عليه
بمزاياه . والقراء المعاصرون من الشباب يرون نساءه
مقدسات فلا تعجبهم ، ومناجاته مسهية فلا يجلبون لها
الوقت ، وأبطاله ضحاًماً لا يمثلون الواقع ، وأوصافه
لمشاهد الطبيعة طويلة تبعث في النفوس السأم .

واشدة اهتمامه بالتحدث عن الأمراء والنبلاء نسي
النقاد أنه اهتم كذلك كثيراً بالعامية من أهل أسكتلندة .
ولم يعد لذلك - بالرغم من كل ما أداه - موضع اهتمام
قراء القصة التاريخية في العصر الحديث . ويرجع ذلك
- فوق ما ذكرنا - إلى أن بعضاً من تلاميذه تفوقوا

عليه في نفس اللون الأدبي الذي حاول أن يخلقه من
عدم . كما يرجع أيضاً إلى أنه كان في حياته يأبى أن
يأخذ نفسه مأخذ الجلد ككاتب وأديب . وكان يهمل أن
ينعته الناس « بالرجل المهذب » أكثر مما ينعتونه
بالكاتب والأديب . وهى فلسفة في الحياة لا تتفق ودقة
الصناعة التي يتطلبها الكاتب لكي يحول السرد القصصى
إلى عمل فنى . فلم يكن - مثلاً - كتولستوى يكرس
سبع سنوات من حياته لكي يخرج قصة « الحرب
والسلام » . بل كان يكتب على عجل ولا يأبه بالمراجعة
ولا يكثر الثبته بالشكل . ويكفيه كما قال أحد النقاد
« أن تبدأ الرواية بداية رائعة ، ثم تتقدم تقدماً طبعياً ،
فتشتد إثارته لاهتمام القارئ كلما تدفقت حوادثها من
بين أنامل الكاتب » .

وقد يسترد سكوت مكانته الأدبية . ولا عجب
إن حدث هذا فأعجب منه قد حدث في تاريخ الذوق
الأدبي .



العين للخليل بن أحمد

بسم
الأستاذ إبراهيم الأبياري

ولمّا جانب البصرة كانت الكوفة ، غير أن البصرة ظلت أسبق وعنها كانت تأخذ الكوفة إلى أن قامت الدولة العباسية فأخذ خلفاؤها يوثرون علماءها على علماء البصرة ويتخذون منهم معلمين لأبنائهم .

وأزكى هذا الإيثار الروح العلمية بين البلدين فكان له أثر أعما أثر في إنعاش الحياة العلمية وظهور آراء لم يكن يقدر لها الظهور لولا هذه المنافسة .

في ظل هذه الحياة العلمية المنعشة المتأثرة بحضارات مختلفة نشأ الخليل بن أحمد في البصرة ، وكان مولده في العام المم مائة من الهجرة في خلافة الخليفة الأموي العادل عمر بن عبد العزيز (٩٩ هـ - ١٠١ هـ) . على ذلك إجماع المؤرخين . هذا إذا أغفلنا رواية بهامش كتاب تهذيب التهذيب لابن حجر عبارتها : وجد بخط الذهبي أنه ولد سنة ١٠٥ هـ .

ثم امتدت به الحياة ليشهد نهاية الدولة الأموية وكان عندها قد جاوز الثلاثين بقليل ليستقبل الدولة العباسية ليعيش في ظلها عمراً طويلاً .

ولا نعلم على التحقيق أين كان مولده ، وإن كان بعضهم يقول : إنه ولد بمدينة عمان - بضم العين وفتح الميم الخفيفة - على شاطئ الخليج الفارسي .

في خلافة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وفي سنة اثنتي عشرة من الهجرة أخذ المسلمون في تمصير البصرة وأخذ العرب تبعاً يفتنون إليها جاعلين منها مقامهم ، ونزل الثمنيون طرفاً والحجازيون طرفاً وانحازت البطون والأفخاذ إلى أصولها تتميز بمنازلها .

وكان هؤلاء العرب أسواق أدبية أقاموها في البصرة تحكى أسواقهم في الجاهلية ، أعرفها المريد الذي كان على ثلاثة أميال من البصرة ، والذي بلغت شهرته مبلغ عكاظ ، فكانت تعقد فيه حلقات الخطباء وندوات الأدباء .

وعاشت البصرة صدر الإسلام مقر العلماء والحفاظ والقراء ، وحين أفضت الدولة إلى بني أمية وانتقلت العاصمة إلى دمشق لم تفقد البصرة مكانتها العلمية والأدبية ، لا ينبغ شاعر ولا يظهر أديب ولا يبرز عالم إلا قصد البصرة يجد فيها من يجتمع له ويبقى عنه ويأخذ منه . وجذبت تلك المكانة غير العرب إليها من العراق وفارس وغيرهما فدخل على الفكر العربي جديد انضاف إليه ، وهكذا عاشت البصرة في العصر الأموي العاصمة العلمية للدولة على حين كانت دمشق العاصمة السياسية ، وعاشت المدينة بينهما للغناء والمغنين .

وغلبة البصري عليه واشتهاره بهذا اللقب دون غيره تكاد تفيدنا أن إقامته بعمان — إن صح أنه ولد بها — لم تكن كثيرة ، لهذا نسبت عمان وذكرت البصرة ، هذا إلى ما كان للبصرة من صفة قامت النسبة إليها لقباً بمنزلة مدرسة عن مدرسة ، أعنى مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة .

والخليل بن أحمد يكنى أبا عبد الرحمن ، ويذكر النسابون أنهم لا يعرفون بن النبي ووالد الخليل من اسمه أحمد سواء .

وأحمد هذا هو ابن عمرو بن تميم . ويذهب بعض النسابين إلى أنه ابن عمر بن تميم ، كما يذهب آخرون إلى أنه أحمد بن عبد الرحمن .

وإلى فرهود بن مالك بن فهم بن عبد الله بن مالك ابن نصر بن الأزدي بن الغوث ينتهي نسب الخليل .

ويقال إن نسبه ينتهي إلى فرهود بن شيخان بن مالك ابن فهم بن غنم بن دوس بن عدنان بن عبد الله ابن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزدي ، ازد عمان .

وأظن أن القول بولادة الخليل بعمان مردها إلى أن فرهود جده من أزد عمان .

وعلى أبي عمرو بن العلاء تتلمذ الخليل ، وكان أبو عمرو عالماً في القراءة والعربية ، وكان من تلامذته مع الخليل يونس بن حبيب وأبو محمد علي بن المبارك الزبيدي .

وكان إلى جانب أبي عمرو بن العلاء شيوخ آخرون من المحدثين روى عنهم الخليل منهم : أيوب السخيتاني البصري ، وعاصم الأحول بن النصر البصري ، وعمان ابن حاضر الأزدي ، والعوام بن حوشب ، وغالب ابن خطاف القطان البصري .

وكان الخليل يرى رأى الأباضية أتباع عبدالله بن أباض — وهم فرقة من الخوارج يقولون بتكفير مخالفهم

من أهل القبلة — غير أنه ما لبث أن رجع عن ذلك حين جالس أيوب السخيتاني . وإذا عرفنا أن السخيتاني كانت وفاته فيما بين سنتي ١٢٥ هـ ، ١٣١ هـ استطعنا أن نحكم بأن الخليل رأى رأى الأباضية مبكراً وعدل عنه مبكراً . والذين يترجمون للخليل يجمعون على أنه كان من الزاهدين المنقطعين إلى الله غير راغب في متاع الدنيا ، وكان أحد أربعة من أهل العربية أصحاب سنة — كما يقولون — على حين كان غيرهم من معاصريهم من أهل العربية أصحاب أهواء .

ومما يروى له من زهده وتعففه أنه أقام في البصرة في خص لا يقدر على فلسين وتلامذته يكسبون بعلمه الأموال .

وقد أرسل إليه سليمان بن علي وإلى البصرة لتأديب أولاده نظير راتب يحرمه عليه فأخرج خبزاً يابساً وقال للرسول : ما دام هذا عندي فلا حاجة لي فيه — وهو يعني سليمان بن علي — وكتب إليه شعراً يقول فيه :

أبلغ سليمان أفي عنه في سعة

وفي غنى غير أفي لست ذا مال

شحاً بنفسي إني لا أرى أحداً

يموت هزلاً ولا يبقى على حال

والفقر في النفس لا في المال نعرفه

ومثل ذلك الغنى في النفس لا المال

فالرزق عن قدر لا العجز ينقصه

ولا يزيدك فيه حول محال

وكان النصر بن شمبل يقول : أكلت الدنيا بعلم الخليل وهو في خص لا يشعر به .

كما كان يقول : ما كنا ندرى أي الرجلين مقدم في العبادة : ابن عون والخليل بن أحمد ؟

وكان سفيان الثوري يقول : من أحب أن ينظر إلى رجل خلق من الذهب والمسك فلينظر إلى الخليل بن أحمد . وهو يعني نقاء معدنه وطيب نفسه .

وفي الحق لقد كان الخليل من الراغبين عن الدنيا
الراغبين إلى الله يحج سنة بعد سنة وكان يقول : إن لم
تكن هذه الطائفة - يعنى العلماء - أولياء الله تعالى فليس
لله ولي ، وكان يقول : إنى لأغلق على بابي فما يجاوزه همى .

وكان كثيراً ما ينشد بيت الأخطل :

وإذا افتقرت إلى الذخائر لم تجد

ذخيراً يكون كصالح الأعمال

وإذا انضاف إلى هذا ما يروى له من قوله : أربع
تعرف من الآخرة : الصفح قبل الاستقالة - طلب
الصفح - وتقديم حسن الظن قبل التهمة ، والبذل قبل
المسألة - ومخرج العذر قبل العتب ، علمت كيف كان
يأخذ الخليل نفسه وكيف كان يسوسها وما كان يريد
للناس أن يكونوا عليه زهداً منه في الحياة وتهويناً لها .

وحسبك قوله :

وقبلك داوى الطبيب المريض

فعاش المريض ومات الطبيب

وكن مستعداً لداء الفناء

فإن الذى هو آت قريب

والخليل بعد هذا كان ذكياً فطناً ، ولقد قيل :
إنه لم يكن بعد الصحابة أذكى من الخليل ولا أجمع
لعلم العرب منه .

ويحكى أن الخليل وابن المقفع اجتمعا ليلة بطولها
يتذاكران ثم افترقا ، فسئل الخليل عن ابن المقفع
فقال : رأيت رجلاً علمه أكثر من عقله . وقيل لابن
المقفع : كيف رأيت الخليل ؟ فقال : رأيت رجلاً
عقله أكثر من علمه .

وهزئك إيماناً بحكم ابن المقفع على الخليل ما يرويه
الأصمعى عن الخليل عن تقسيمه للعلوم هذا التقسيم
الذى سأسوقه إليك والذى يدل على مبلغ عقل هذا
الرجل وتحكمه فيما بين يديه وأنه لم يقف عند الوعى
والحفظ بل عدا هذا وذاك إلى الابداع والخلق . يروى

الأصمعى فيقول قال الخليل : العلوم أربعة ، فعلم له
أصل وفرع ، وعلم له أصل ولا فرع له ، وعلم له
فرع ولا أصل له ، وعلم لا أصل له ولا فرع . فأما
الذى له أصل وفرع فالحساب ، ليس بين أحد من
المخلوقين فيه خلاف ، وأما الذى له أصل ولا فرع له
فالنجوم ليس لها حقيقة يبلغ تأثيرها في العالم - يعنى
الأحكام والقضايا على الحقيقة . وأما الذى له فرع ولا
أصل له فالطب وأهله منه على التجارب إلى يوم القيامة ،
والعلم الذى لا أصل له ولا فرع فالجدل - يعنى الجدل
بالباطل .

وما يتطرق بفطنته ما روي له من أنه كان عند رجل
دواء لظلمة العين ينتفع به الناس ، فأت هذا الرجل
وافترق الناس إلى ذاك الدواء . فقال الخليل : أله نسخة
معروفة ؟ قالوا : لا . قال : فهل له آنية كان يعملها
فيها ؟ قالوا : نعم . قال : جئتوني بها . فجاءوه بها
فجعل يشم الإناء ويخرج نوعاً نوعاً حتى أخرج الأخلاط
جميعاً وأخذ يتعرف أقدارها إلى أن اهتدى إلى ذلك .
ثم وجدت النسخة في كتب الرجل . فوجدت الأخلاط
كما اهتدى إليها الخليل .

والمؤرخون مجمعون على أنه كان إماماً في العربية
كما كان الغاية في استخراج مسائل النحو وتصحيح
القياس فيه ، كما كان أول من استنبط علم العروض .

وما من شك في أن معرفته بالإيقاع والنظم أعانته
على استنباط هذا العلم العروضى الذى لم يأخذه عن
أستاذ ولا احتذاء على مثال سابق ، ينضم إلى هذا ذكاء
خارق . ولقد قالوا عنه في استنباطه لهذا العلم 'عروضى
واخترعه إياه من أن ذلك تأتى له حين كان يمر
بالصفارين فسمع وقع مطرقة على طست وكان عندها
يردد بيتاً من الشعر فاذا هو يوائم بين ما يسمع وبين
ما يردد وإذا الفكرة تواتية في أن يقطع الشعر تقطيعاً
ينتهى به إلى وضع البحور ، وما تحتها من تفصيلات .

وهذا ان صح يدلك على ما رزق الرجل من بديهة متوثبة وفطنة متأهبة .

والذى لا نشك فيه أن الرجل كان على قدرة في تلوين النظم والتحكم فيه أكسبته إياها معرفته النغم والإيقاع . فهم يروون له قصيدة على « فعلن فعلن » ثلاثة متحركات وساكن التي يقول فيها :

سئلوا فأبوا فلقد نخلوا فلبس لعمرك ما فعلوا
أبكيت على طلل طربا فشجاك وأحزنك الطلل
كما يروون له قصيدة على فعلن ساكنة العين يقول فيها :

هذا عمرو يستعفى من زيد عند الفضل القاضي
فأبوا عمرا إني أخشى صول الليث العادي الماضي
لبس المرء الحامي أنفا مثل المرء الضيم الراضى
فهذه القدرة هي التي يسرت للرجل أن يملأ على الشعر تلك الأوزان التي اخترعها . ولقد كان بهذا مشغولا شغل به فترة ما نظن أنها كانت قصيرة . فمثل هذا العلم الأصيل الدقيق الوافي لا يكون نتاج ساعة . وما نظن تلك الحادثة التي وقعت له في سوق الصفارين - إن صحت - إلا بدء الفكرة .

ومما يدلك على شغل الخليل بهذا العلم العروضي كما قلنا وأنه كان لهجا به لا يفتأ يشغل بالتقطيع حتى غلبه التقطيع على أمره وبات يردده عن غير وعي : ما يروونه عنه من أن ابناً له دخل عليه وهو يقطع بيتاً من الشعر وما نظن الخليل كان عندها مالكا لأمره ، إذ لو كان كذلك ما خرج ابنه عنه وهو يصرخ ويقول : إن أبي قد جن . ويدخل الناس عليه فيعلمون حاله ويجدون له على غير ما قال ابنه فيقول مخاطباً ابنه :

لو كنت تعلم ما أقول عذرتني

أو كنت أعلم ما تقول عذلتكما

لكن جهلت مقالتي فعذلتني

وعلمت أنك جاهل فعذرتكما

وهكذا تلخص هذه الحادثة نشأة هذا العلم في رأس الخليل وشغله به شغلا ألهاه عن نفسه وكاد يثير حوله الشكوك . وما نظن هذا العلم استوى له إلا بعد جهد طويل كما قلنا .

وعلى يد الخليل خرج سيبويه وعنه أخذ . وكل ما يحكيه سيبويه في كتابه فعن الخليل ، وكذلك كل ما جاء في الكتاب غير معزو لقاتل فعن الخليل ، وحين يقول سيبويه في كتابه : فسألته ، فهو يعني الخليل . وهكذا ترى أن كتاب سيبويه يكاد يكون أكثره لأستاذه الخليل .

وشارك سيبويه في الأخذ عن الخليل جملة منهم النضر بن شميل وأبو فيد مؤرج السهوسي وعلى بن نصر الجهضمي .

وكما حدث الخليل عن شيوخ من المحدثين مروا بك حدث عنه شيوخ من المحدثين . فقد روى عنه : حماد ابن زيد ، وأيوب بن المتوكل ، والأصمعي ، وهارون ابن موسى ، ووهب بن جرير بن حازم ، وداود بن الحبر ، وأخوه هذاب بن الحبر .

والخلاف في موت الخليل يرى على الخلاف في مولده فمن المؤرخين من يقول إنه مات سنة خمس وسبعين ومائة على هذا الرأي الكثرة . ومنهم من يقول : إنه مات سنة سبعين ومائة . ومنهم من يقول إنه مات سنة نيف وستين ومائة . والنيف كل ما زاد على العقد إلى أن يبلغ العقد الثاني . وهذا قريب مما سببه . ومنهم من يقول : إنه مات في سنة ستين ومائة .

وبعد هذه الأقوال المتقاربة ينقل ابن خلكان في كتابه الوفيات قولاً بعيداً عن هذه الأقوال كلها فيقول : وقال ابن الجوزي في كتابه الذي سماه شذور العقود إنه توفي سنة ثلاثين ومائة .

غير أن ابن خلكان لا يترك هذا القول يمر دون تعقيب منه عليه فيقول : « وهذا غلط قطعاً » .

والمؤرخون الذين اختلفوا اختلافاً يسيراً في مواعيد الخليل ثم اختلفوا اختلافاً كثيراً في وفاته لم يختلفوا في مكان موته فكلهم مجمعون على أنه مات بالبصرة .

والخليل لم يموت عن علة وإنما مات عن صدمة بسارية في المسجد ، فالمؤرخون يروون أنه دخل يوماً المسجد وهو مشغول الفكر ، فشغل عن أن يبصر ما بين يديه ، فاذا سارية تصدمه ، وإذا هو يقع ميتاً .

والمؤرخون الذين يروون هذا لم يسكتوا عن أن يدخلوا في رأس الخليل ليتبينوا ما شغله فيقولون : كان يقول : أريد أن أقرب نوعاً من الحساب تمضي به الجارية إلى البياع فلا يمكنه ظلمها ، وإنه دخل المسجد وهو يعمل فكره في ذلك فصدمته السارية وهو غافل عنها بفكره ، فانقلب على ظهره فكانت سبب موته .

كما يقولون : بل كان يقطع بحراً من العروض . وإلى إذ أشك في الأولى أقيم منها دليلاً على غوص الرجل وراء كل عويص . وإذا أردت الثانية أجد معي دليلاً وهو أن الرجل كان قد ذل له علم العروض ولأن فلم يعد البيت من الشعر يشغل عقله بتقطيعه هذا الشغل الصارف .

ومات الخليل وما نظنه دون كل ما علم ، وحسبك هلى هذا دليلاً : أولها هذا الذي سقناه على لسان سيبويه في كتابه . وثاني الدليل ما رواه أبو بكر ابن الصيرفي ، فلقد قال : قيل لسيبويه : هل رأيت مع الخليل كتاباً يملئ عليك منها ؟ قال : لم أجد معه كتاباً إلا عشرين رطلاً ، فيها بخط دقيق ما سمعته من لغات العرب ، وما سمعت من النحو فأملأه من قلبه .

فلقد دون الخليل شيئاً واحتفظ بشيء آخر جعل وعاءه قلبه يملئه على تلاميذه ، وكان منه هذا الذي يتصل بالنحو والذي أخذه عنه تلميذه سيبويه .

واليك ما وقع لنا مما دونه الخليل من كتب :

١- كتاب الإيقاع ، ذكره ابن النديم وابن خلكان .

٢- كتاب نصريف الفعل . ومنه قطعة بمكتبة بودليانا .

٣- كتاب التفاحة ، في النحو . وقد صورت البعثة المصرية لتصوير مخطوطات ابن .

٤- كتاب جملة آلات العرب ، ومنه نسخة بمكتبة أيا صوفيا .

٥- كتاب شرح صرف الخليل . ومنه قطعة بمكتبة برلين .

٦- كتاب الشواهد . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

٧- كتاب العروض . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

٨- كتاب فائت العين . ذكره ابن النديم .

٩- كتاب في العوامل . ذكره ابن خلكان .

١٠- كتاب في معنى الحروف . ومنه نسخة بمكتبة ليدن وأخرى بمكتبة برلين .

١١- كتاب النغم . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

١٢- كتاب النقط والشكل . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

١٣- وبعد هذا يأتي كتابه الكبير الخالد الذي يعد أهم مؤلفاته ، وهو :

كتاب العين ، الذي هو أول معجم عربي .

كتاب العين :

ومن قبل كتاب العين كانت محاولات حول جمع الكلمات التي تتصل بغرض ما حسيا كان أو معنوياً ، فالجمع عنى أولاً بتدوين كل ما يتصل بالسيف مثلاً وبالأزرق والنبات والمطر إلى ذلك من الموضوعات الحسية ثم بالقوة والخور والشباب والهرم وغير ذلك من الموضوعات المعنوية .

لقد سبق هذا التدوين الخاص ، وكان ما وصلنا منه قبل الخليل قليل مثل كتاب الحشرات لأبي خيرة

الأعرابي ، ثم إن هذا التلوين الخاص لم يتقطع بظهور
التدوين العام الذي بدأ به الخليل فلقد كان منه الكثير
بما عاصر الخليل وبما جاء بعده .

ولكن كان الخليل السابق إلى تلوين اللغة وترتيب
ألفاظها على مخارج حروف الهجاء .

وكانت بين يدي الخليل الحروف العربية في
صورتين صورة سابقة وهي الأبجدية أعني : أبجد هوز
حتى كلمن سعنص قرشت ثخذ ضطخ ، تلك
الكلمات التي تنتظم حروف الهجاء مرتبة على هذا السياق
الذي تصوره الكلمات على ترتيبها هذا الذي جاءت عليه
اللغة الفينيقية ثم اليونانية والذي هو هو في اللغات
السامية ، ما عدا الحروف التي انفردت بها العربية .

وإلى جانب تلك الصورة كانت صورة أخرى
تنتظم حروف الهجاء العربية تضم الحروف المتشابهة
بعضها إلى بعض كما هي الحال في الحبشية وإن كانت
تختلف شيئاً عن النسق الحبشي الذي لا تزال صورته
يحفظ بها الترتيب المغربي وهو :

أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ك ل م ن ص
ض ع غ ف ق م ش ه و ي

على حين هو عند العرب المشاركة :

أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز م ن ه ح و لا ي .
ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه ح و لا ي .

وما من شك في أن هذا النسق الثاني كان موجوداً
إلى جانب النسق الأول من قبل أيام الخليل وحسبك
ما أثير يوماً في حضرة الخليفة المرواني عبد الملك بن
مروان (٢٦هـ - ٨٦هـ) حين قال لجلسائه : أيكم
يأتيني بحروف المعجم في بدنه وله على ما يتمناه ؟ فقام
إليه سويد بن غفلة فقال : أنا لها يا أمير المؤمنين . فقال :
ما عندك ؟ فقال : أنف . بطن . ترقة . ثغر .
ججمجة . حلق . خد . دماغ . ذكر . رقية . زند .
ساق . شفة . صدر . ضلع . طحال . هامة . وجه .

يد . فهذه آخر حروف المعجم والسلام على أمير
المؤمنين .

فهذه الكلمات بمساقها هذا تشير حروفها الأولى إلى
حروف الهجاء وترتيبها الذي ارتضاه العرب المشاركة
ولا زلنا نحن عليه .

كان هذان النسقان بين يدي الخليل أعني النسق
الأبجدي ثم النسق الآخر الذي تصور صورتين صورة
مشرقية وصورة مغربية (حبشية) وكان يوسع الخليل
أن يرتب معجمه على واحد من هذين النسقين ولكننا
رأيناه يأتي هذا النسق وذلك ويرتب معجمه على نسق
جديد خضع فيه لمخارج الحروف .

والمتصلون بعلم اللغات يحدثوننا أن اللغة السنسكريتية
فيها هذا المنحى الذي ينظر إلى مخارج الحروف .

ولقد كانت للعرب صلات بالهند ، وكانت البصرة
كما حدثتك محط رحال الكثيرين من هنا ومن هناك .
وقد يكون الخليل لقن شيئاً من هذا عن السنسكريتية
فأنضج له لفته العربية ، كما قد يكون هذا من بدع
الخليل ، ولقد كان الرجل رجلاً فلم لا تملى
عليه فطنته الصوتية هذا المنحى اللغوي كما أملت عليه
المنحى العروضي فأبدع هنا وهناك .

ورتب الخليل الحروف العربية على مخارجها من
الحلق على النظام الآتي كما جاء في مقدمته لكتاب العين :
ع . ح . ه . خ . غ . ق . ك . ج . ش . ض .
ص . س . ز . ط . ت . د . ذ . ث . ر . ل . ن .
ف . ب . م . و . أ . ي .

وقد ساقها ابن منظور في مقدمته لكتابه اللسان وهو
يصف كتاب العين على النحو الآتي :

ع . ح . ه . خ . غ . ق . ك . ج . ش . ض .
ص . س . ز . ط . د . ت . ذ . ث . ر . ل . ن .
ف . ب . م . و . أ . ي .

ولبعض الأدباء ممن لم نظم في ترتيب حروف كتاب العين ، وهو أبو الفرج سلمة بن عبد الله بن دالان المعافري الجزيري :

يا سائل عن حروف العين دونكها
في رتبة ضيها وزن واحصاء
العين والحاء ثم الهاء والحاء
والغين والقاف ثم الكاف أكفاء
والجيم والشين ثم الضاد يتبعها
صاد وسين وزال بعدها طاء
والدال والتاء ثم الطاء متصل
بالطاء ذال وطاء بعدها راء
واللام والنون ثم القاء والياء
والميم والواو والمهموز والياء

غير أنه يلاحظ أن ثمة خلافاً في الترتيب بين ما سبق منظوماً وبين ما سبق غير منظوم في الحروف الأخيرة وهي التي يضمها عجز البيت الأخير .

وعلى حين يعد التحليل العين أقصى الحروف خرجاً يذكر سيويه أن الهمزة أقصى الحروف خرجاً . غير أنه يروي عن ابن كيسان (٢٩٩ هـ) أنه سمع من يذكر عن التحليل أنه قال : لم أبدأ بالهمزة لأنها يلحقها النقص والتغير والحذف ولا بالألف لأنها لا تكون في ابتداء كلمة ولا في اسم ولا فعل إلا زائدة أو مبدلة ولا ياء لأنها مهموسة خفية لا صوت لها فنزلت إلى الحيز الثاني وفيه العين والحاء فوجدت العين أنصع الحرفين فابتدأت به ليكون أحسن في التأليف . وليس العلم بتقديم شيء على شيء لأنه كله مما يحتاج إلى معرفته فبأي بدأت كان حسناً وأولاهما بالتقديم أكثرها تصرفاً .

وقد بسط الخليل في كتابه العين الكلام في هذه الحروف ومخرجها فعددها تسعة وعشرين حرفاً جعل منها خمسة وعشرين حرفاً صحيحاً لها أحياز ومدارج كما جعل منها أربعة هوائية :

(أ) أما الصراح فهي على وفق ما رتبها :

١ - العين ثم الحاء ثم الهاء من حيز واحد ، وبعضها أرفع من بعض .

٢ - الحاء والغين من حيز واحد ، وهذه الأحرف الخمسة يلقيها بالحروف الخلقية .

٣ - والقاف والكاف لهوئتان ، لأن مبدأها من اللهاء ، والكاف أرفع .

٤ - الجيم والشين والضاد ، في حيز واحد ، وهي حروف شجرية لأن مبدأها من شجر النقم ، وهو مفرجه .

٥ - الصاد والسين والزاي ، في حيز واحد ، وهي حروف أسلية لأن مبدأها من أسلة اللسان ، هي مستدق طرفه .

٦ - الطاء والدال والتاء ، في حيز واحد ، وهي حروف نطعية لأنها تخرج من نطح الغار الأعلى .

٧ - الظاء والذال والتاء ، في حيز واحد ، وبعضها أرفع من بعض ، وهي حروف لثوية .

٨ - الراء واللام والنون ، في حيز واحد ، وهي حروف ذلقية لأن مبدأها من ذلق اللسان وهو تحديده طرفه .

٩ - القاء والياء والميم ، في حيز واحد ، وهي حروف شفوية لأن مبدأها من الشفة .

(ب) أما الحروف الهوائية فهي :

١ - الياء والواو والألف والهمزة ، وليس لها حيز تنسب إليه إلا الهواء ، غير أنه جعل الواو والألف والياء قسماً ، والهمزة وحدها قسماً .

وأنت ترى أن ثمة فروقاً بين هذا النسق والنسق الأول لا سيما في حروف العلة فعلى حين قد رتبها أولاً :

(و - ا - ي -) إذا هو يربتها هنا (ي - و - ا -) ثم يربتها مرة أخرى في مقدمته (و - ي - ا -)

١ -) ويسوقها المعافى فى بيته الأخير على ترتيب مخالف حيث يقول :

واللام والنون ثم الفاء والباء

والميم والواو والمهموز والياء

وإذا عدنا إلى سيبويه ، وهو تلميذ الخليل وجدناه يرتب الحروف على النحو الآتى :

المهمزة - الألف - الهاء - العين - الحاء -
الغين - الخاء - القاف - الكاف - الميم - الشين -
الياء - الضاد - اللام - الراء - النون - الطاء -
الدال - التاء - الصاد - الزاى - السين - الفاء -
الذال - التاء - الفاء - الياء - الميم - الواو .

من هنا نرى أن هذا النظام الذى أراده الخليل وتأثر به سيبويه لم يكن يضبطه ضابط آلى كما هى الحال اليوم بعد أن أصبحت فى أيدينا آلات لتسجيل مخارج الحروف على وجه دقيق استطعنا بها ترتيب الحروف ترتيباً حديثاً يخالف رأى الخليل فى شىء ويوافقه فى شىء آخر .

ولقد سعى الخليل كتابه باسم أول حرف اعتمده وهو العين ولقد جاء بعده من هذا حذوه منهم تلميذ الخليل النضر بن شميل (٢٠٤ هـ) يذكر له حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون كتاباً اسمه « الجيم » ولا شك فى أنه تأثر فيه بمنهج أستاذه ان صح ما رواه حاجى خليفة فالذى نعرفه أن النضر له كتاب اسمه المدخل إلى كتاب العين . وثمة رجل آخر كان معاصراً لابن شميل وهو أبو عمرو الشيبانى اصحاق بن مرار (٢٠٦ هـ) يعزى إليه كتاب فى اللغة اسمه الجيم أيضاً وكان يقطن خطأ أنه معزو إلى الحرف الأول منه وإذا الكتاب ليس كذلك وإنما هو مبدوء بالمهمزة وأن تسميته بهذا الاسم لعلة أخرى وآها مؤلفه فن معانى الجيم فى اللغة الديباج ولاستحسان المؤلف لكتابه سماه بالجيم . ومن بعد النضر جاء الهروى أبو عمرو شمر بن حمدويه (٢٢٥ هـ) فلقد كان له كتاب اسمه الجيم أيضاً يقول

ابن الأبارى عنه فى كتابه « نزهة الألبا فى طبقات الأدبا » : « وألف كتاباً كبيراً على حروف المعجم وابتدأه بحرف الجيم » .

ويذكر حاجى خليفة كتابين آخرين أحدهما كتاب العين ويعرف به فيقول : « فى الحروف » ولا يزيد على ذلك شيئاً ، وثانى الكتابين هو كتاب الميم للبوتى أحمد يعرف به حاجى خليفة وأكبر الظن أن الكتابين من هذا المنحى .

وإذا كان الخليل أول واضع للكلم العربى فى صورة معجمية فكان عليه بعد أن اختار الترتيب أن يستقصى الكلمات . وكان اعتماده على ما ذكره الصرغيفون من قبله من حصر لأبنية الكلمة وجعلها إما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية .

وعلى هذا وجد الخليل أن مبلغ عدد أبنية كلام العرب المستعمل والمحمل على مراتبها الأربع من الثانى والثلاثى والرابعى والخامسى من غير تكرار اثنا عشر ألف ألف وثلاثمائة ألف وخمسمائة ألف وأربعمائة واثنى عشر (١٢,٣٠٥,٤١٢) .

الثانى : سبعمائة وست وخمسون (٧٥٦) .
والثالثى : تسعة عشر ألفاً وستمائة وست وخمسون (١٩,٦٥٦) .

والرابعى : خمسمائة ألف وإحدى وتسعون ألفاً وأربعمائة (٥٩١,٤٠٠) .


والخامسى : أحد عشر ألف ألف وسبعمائة وثمانية وثلاثون ألفاً وستمائة (١١,٧٣٨,٦٠٠) .

وهذا الإحصاء اعتمد فيه الخليل على ثقل الحرف فى بيته من الكلمة ، فالحرف فى الكلمة الثنائية تنتج عن تنقله صورتان يكون أولاً ويكون ثانياً ، والحرف فى الكلمة الثلاثية تنتج عن تنقله صور ثلاث يكون أولاً وثانياً وثالثاً ، والحرف فى الكلمة الرباعية تنتج عن تنقله صور أربع ، وفى الكلمة الخماسية خمس صور .

وهذا الاستقصاء ثم الاستصفاء اقتضى التحليل جهداً كبيراً لا شك .

غير أنك لو نظرت إلى أساس هذا العمل تجده لا يبعد كثيراً عن الأساس الذي وضعه التحليل للنواثر العروضية .

ولعل ما صرح به ابن دريد في مقدمته لكتابه الجمهرة كان هو ما فعله التحليل ولم يصرح به حيث يقول :

إذا أردت أن تولف بناء ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً أو خماسياً فخذ من كل جنس من أجناس الحروف المتباعدة ثم أدره دائرة فوق ثلاثة أحرف حوالها ثم فكها من عند كل حرف بمنة ويسرة حتى تفك الأحرف الثلاثة فيخرج من الثلاثي ستة أبنية ثلاثية ، وهذه هي صورتها : 

فالذي ابتكر الدائرة العروضية هو التحليل ، وبعيد على التحليل ألا يستخدم هذا الأساس الدائري في اللغة كما استخدمه في العروض وما نظن ابن دريد إلا صور ما لم يصوره التحليل .

وهذه الصور التي ابتدعها التحليل ليحصر بها الكلمات جعل كل تقليب منها على الحرف الأول مخرجاً ليتيسر له الحصر وليأمن التكرار .

ولقد سمي كل صورة فصلاً كما سمي ما ينتج عن الصورة مادة . فالفصل في باب الثنائي يشتمل على مادتين وفي الثلاثي على ست مواد وهكذا .

وأخذ التحليل يشير مع كل فصل في الأبنية الثنائية ثم الثلاثية إلى المستعمل والمهمل حتى إذا ما تجاوز الثلاثي إلى الرباعي والخماسي اكتفى بإيراد المستعمل ولم ينص على المهمل لكثرة .

ولقد استهل التحليل كتابه بحرف العين كما تعلم مفتتحاً إياه بباب الثنائي الصحيح ، ويسميه أيضاً

المضاعف ، إذ جمع فيه الثلاثي المضاعف مثل : عب ، وظاهر أن سبب تسميته هذا بالثنائي هو لوروده على حرفين . وقد أخذ بهذا بعد التحليل ابن دريد في الجمهرة والقال في البارع .

وكان الترتيب الطبيعي أن يمضي التحليل فيذكر العين مع ما يليها في المخرج وهو الحاء ثم مع الهاء ، ثم مع الخاء وهكذا ، غير أنه حين لم يجد لهذه الفصول في اللغة شواهد وهذا إلى أن السبب هو تعذر النطق بها صرح بذلك في أول الباب .

وينتهي التحليل إلى العين مع القاف فيصورها صورتين الأولى « ع ق » والثانية مقلوبها : « ق ع » . ثم هو إذا ما وصل إلى القاف لا يذكر هذه الصورة الثانية « ق ع » لورودها هنا . وكان هذا شأنه في جميع صور الكتاب .

ويتبع التحليل العين مع سائر الحروف إلى أن يبلغ الميم التي هي آخر الحروف الصحيحة فلا يعرض لصور العين مع حروف العلة أو الهمزة . والذي يفعله هنا مع العين مثلاً يفعله مع جميع الحروف ، لأنه جمع هذه الكلمات في باب سماه اللقيف وضعه بعد أبواب الثلاثي .

وحين يفرغ التحليل من باب اللقيف يأخذ في ذكر الرباعي والخماسي يسوقهما مختططين ولا يفرق بينهما وهذا يخالف ما ساقه في المقدمة .

والكتاب يرويه الليث بن المظفر بن نصر بن سيار عن التحليل ، ويرويه عن الليث راو آخر مجهول هو أبو معاذ عبدالله بن عائذ .

وإليك مادة من مواد كتاب العين ، من الثنائي المضاعف وهي ع ق . تكشف عن منهج التحليل الذي بسطناه .

ع ق :

يقول الخليل :

العرب تقول : عق الرجل عن ابنه ويعق عقاً ،
إذا حلق عقيقته وذبح عنه شاة - وتسمى الشاة التي
تذبح لذلك عقيقة - قال الليث : توفر أعضاءها
فتطبخ بماء وملح فتطعم المساكين - وفي الحديث :
كل امرئ مرتين بعقيقته . وفي الحديث : إن الرسول
صلى الله عليه وسلم عق عن الحسن والحسين فأعطى
بزنة شعورهما ورقاً .

والعقة : العقيقة . وتجمع عققاً . والعقيقة : الشعر
الذي يولد به . وتسمى الشاة التي تذبح لذلك عقيقة .
يقع اسم الشعر على الطعام ، كما وقع اسم الجزور التي
تنفع على العقيقة . وقال زهير في العقيقة :
أذلك أم أقب البطن جباب
عليه من عقيقته عفاء

وقال امرؤ القيس :

يا هند لا تنكحي بوهة عليه عقيقته أحبا
ويقال : أعقت الحامل : إذا نبتت العقيقة على
ولدها في بطنها ، فهي معق وعقوق ، وجاعة العقوق
عقق .

قال ربيعة :

قد عتق الأجدع بعد رق بقارح أو زولة معق
وقال :

وسوس يدعو مخلصاً رب الفلق

سراً وقد أون تأوين العقق

وقال أيضاً :

كالهوري انجاب عن ليل البرق

طير عنها التسر حولي العقق

وجاعة العقة : العقق . قال عدلى بن زيد العبادي في

العنة ، أي العقيقة :

صيت التشير رزام الضحي

ناسل عقتة مثل المد

ونوى العقوق : نوى هش لين رخو المضغة تعلفه
النافقة العقوق لظافاً لها فلذلك أضيف إليها . وتأكله
العجوز . وهي من كلام أهل البصرة لا تعرفه الأعراب
في بواديها .

وعقيقة البرق : ما يبقى في السحاب من شعاعه .

قال : وجمعه العقائق ، قال عمرو بن كلثوم :

بسر من قنا الخطى لدن وببيض كالعقائق يختلينا
وأنتق البرق ، أي تسرب في السحاب ، وأنتق
الغبار : إذا سطع . قال رؤبة :

إذا العجاج المستطار انعقا

قال أبو عبد الرحمن - وهو الخليل - أصل العق
الشق وإليه يرجع عقوق الوالدين ، وهو قطعهما ، لأن
القطع والشق واحد . يقال : عتق ثوبه ، إذا شقه :
ومنه : عتق والديه يقطعهما عقاً وعقوقاً . قال زهير :

فأصبحنا فيها على خير موطن

بعيدين فيها من عقوق ومأثم

وقال آخر :

إن البنين شرارهم أمثاله من عتق والده وبر الأبعدا
وقال أبو صفيان بن حرب لحمزة سيد الشهداء
رضي الله عنه يوم أحد حين مر به وهو مقتول : ذق
عقق . أي ذق جزاء فعلك يا عاق ، لأنك قطعت
رحمك وخالفت أباك وذقت وبال ما حسبت .

والمعقة والعقوق واحد قال النابغة :

أحلام عاد وأجساد مطهرة من المعقة والآفات والأثم
والعقيق : جزع أحمر ينظم ويتخذ منه الفصوص ،
الواحدة عقيقة . والعقيق . واد بالحجاز ، كأنه عتق ،
أي شق ، غلبت الصفة عليه غلبة الاسم ، ولزمته الألف
واللام لأنه جعل الشيء بعينه . قال جرير :

فهيات هيات العقيق وأهله

وهيات خل بالعقيق نحاوله

أى بعد العقيق وأهله .

ثم يحتم الخليل المادة بالرباعى المكرر البنية فيقول :
« والعقيق : طائر أبلق طويل الذنب يعرف صوته
بالعقيقة . وجمعه : عقاقق » .

هذه صورة من عرض الخليل لمادته لم يلزم نفسه
فيها بنهج وإنما هو استطراد . يفصح أحياناً ويهم أحياناً
بشرح أحياناً ويترك الشرح أحياناً .

وهذا الجهد الذى نلمسه هنا نلمس مثله فى جميع
المواد ، وهذا يصور لك كم كان عناء هذا الرجل الذى
يقال عنه إنه الواضع الأول لمعجم عربى وليته حين أخذ
فى عمله خفف عن نفسه شيئاً فلم يضم إلى مشقته مشقة
أخرى بهذا الترتيب الذى التزمه .

ولكنك ترى أن هذه المادة الزاخرة الذى خصها
كتاب العين والتي سقنا لك شاهداً منها بعيد أن تستوعبها
ذاكرة ، وأن الخليل كان حين هم بهذا العمل الكبير
بملك حفظاً بين يديه ، وحين استوى له المنهج الذى رسمه
استطاع أن يستفرغ المظان ويستصفى ما فيها ، ولكنه
على كل حال جهد لا يطبقه إلا الخليل بملك العقل المنظم
والرأى الهادى اللذين بهما يهون الكثير .

والماضى فى كتاب العين يرى أن الخليل عنى عناية
كبيرة باللغات فذكر عننة تميم وكشكشة ربيعة كما أشار
إلى لغة هذيل و تميم واليمن ، كما لم يفته أن يشير إلى لغة
المعاصرين له فى إقليمه العراق أو ببلدته البصرة .

كما عنى بالقياس يرد أكثر ما يورد إليه ، كما لم
يسكت عن تعليل المسميات التى يوردها ليربطها بموادها ،
كما دهم لشروحه اللغوية بموفور من الشواهد الشعرية
والأمثال والقرآن والحديث .

ويلاحظ أن الخليل توسع فى الاستشهاد الشعرى
لا يقف عند شعراء معينين بل تجاوزهم إلى سواهم فراه
يستشهد بشعر لأنى دواد وعدى بن زيد وهما بمن
لا تروى العرب أشعارهما كما يقول الأصمعى . كما نراه

يستشهد بشعر الكهيت ، والكهيت منهم بأن كلامه ليس
يفصح .

كما نجد يستشهد بشعر لبشار وبشعر الحفص الأموى
من المولدين ، وأكثر اللغويون لا يرضونهما .

ولقد جاء بعد الخليل من شك فى نسبة هذا الكتاب
— أعنى كتاب العين — إليه ، واتصل هذا الشك ينقله
الخلف عن السلف ويعقبون عليه . ولقد تناول هذه
المشكلة أخيراً اثنان من رجالنا المعنيين بالمعاجم هما
الدكتور حسين نصار والدكتور عبدالله درويش بسطا
فيها القول بسطا وعلى حين يميل الدكتور نصار للأخذ
بالرأى القائل إن كتاب العين كان للخليل ترتيب أبوابه
ثم كان للث تحشيته . يذهب الدكتور درويش إلى أن
كتاب العين للخليل لحمة وسدى ، ويكاد يكون هذا هو
الرأى الأخير المعول عليه .

وبعد فلقد كان الخليل بكتابه هذا أول معجمى
وكان رأساً لمدرسة معجمية اقتضت أثره وانتفعت بمنهجه ،
فعلى منهج الخليل ألف القالى اسماعيل بن القاسم
(٣٥٦ هـ) معجمه « البارع » ، ثم الأزهرى أبو منصور
محمد بن أحمد (٣٧٠ هـ) معجمه « التهذيب » ثم
الصاحب بن عباد أبو القاسم اسماعيل (٣٨٥ هـ) معجمه
« المحيط » وابن سيدة أبو الحسن على بن اسماعيل
(٤٥٨ هـ) معجمه « المحكم » .

وكنك انتفعت بكتاب العين المدرسة المعجمية
الثانية التى حاولت التحلل من الترتيب على مخارج
الحروف ، فهى وإن لم تنتفع بمنهج الخليل فى هذا فقد
أفادت الكثير من مادته فلم يعد ابن دريد أبو بكر محمد
ابن الحسين (٣٢١ هـ) فى معجمه « الجمهرة » عن
كتاب العين كما أفاد ابن فارس أحمد (٣٩٥ هـ) منه
شيئاً فى معجميه « المقاييس » و « المحمل » .

وكما شغل كتاب العين المنشئين شغل المتعقبين
والمنصفين ، فلقد استترك أبو فيد مؤرج السدوسى

٣ - كتاب الرد على المفضل في الرد على الخليل
لابن درستويه عبدالله بن جعفر (٣٤٧ هـ) .

وبهذه الجهود المعجمية التي بدأها الخليل وهدى
إليها بعد أن اهتدى هو إليها استوث بين أيدي المعجميين
المادة أولاً وتفتحت لهم الطرق ثانياً فأخذوا يلونون
ويشكلون .

وقد اختصر كتاب العين اثنان :

أما أولهما فهو أبو الحسن علي بن القاسم السنجاني ،
ذكره الباخري و ذكر مختصره فقال : هو صاحب
كتاب مختصر العين إلى أن قال : . . . وقد سهل طريق
اللغة على طالبها وأدق قطفها من متناولها باختصاره
كتاب العين .

وثاني الرجلين هو أبو بكر محمد بن حسن الزبيدي
(٣٧٩ هـ) ولقد وقع الناس على مختصره لكتاب العين
قبل أن يقعوا على كتاب العين نفسه وعاشوا عليه
وكانت دراساتهم التي كانت حول كتاب العين مردها
إلى هذا المختصر على الرغم من أن الزبيدي بذل شيئاً في
الكتاب فوق اختصاره له .

ولقد بقيت البيئة العربية تفقد الأمل في العثور على
نسخة من الكتاب إلى أن اهتدى أخيراً إلى خطبات منه
تمهد الطريق إلى نشره نشرة علمية محققة سليمة .

ونصر بن علي الجهمضي أعلى كتاب العين كما استدرك
عليه أيضاً أبو تراب . وألف المفضل بن سلمة (٣٠٨ هـ)
كتاباً في الرد على الخليل وألف الكرماني التحوى الوراق
هو الآخر (٣٢٩ هـ) كتاباً سماه « الجامع في اللغة » جمع
فيه ما أغفله الخليل في كتاب العين .

وفي نحو هذا ألف المطرز أبو عمر محمد بن
عبد الواحد (٣٤٥ هـ) كتاباً سماه « فائت العين » كما
ألف البشتي الخارزنجي أبو حامد أحمد بن محمد كتاباً
سماه « التكملة » وكذلك ألف أبو الأزهر البخاري
(القرن الرابع) كتاباً سماه « الحصائل » والهمداني الراعي
أبو الفتح محمد بن جعفر (٣٧١ هـ) كتابه الاستدراك
كما ألف الزبيدي أبو بكر محمد بن حسن (٣٧٩ هـ)
كتاب « المستدرك » ثم الخطيب الاسكاني أبو عبدالله
محمد بن عبدالله (٤٢٠ هـ) كتابه « غلط العين » ثم ابن
التياني أبو غالب تميم بن غالب (٤٣٦ هـ) كتابه « الموعب »
فهذه جملة من الكتب التي تعقبت الخليل في كتابه
العين . وثمة كتب أخرى لمؤلفين حاولوا انصاف
الخليل والرد على متعبيه نذكر منها .

١ - كتاب المتوسط ، لابن دريد محمد بن الحسن

(٣٢١ هـ) .

٢ - كتاب الرد على المفضل فيما أخذه على الخليل

لابن نبطويه ابراهيم بن محمد (٣٢٣ هـ) .



السيرة المناظرة لبلوتارك

بمستلم
الأستاذ أحمد إبراهيم الشريف

حياة المؤلف وأخلاقه

من أعجب ما يمتنى به كاتب السير أو التراجم ألا تكون له سريرة مكتوبة ، فيحيط الشك بحوادث حياته كلها تقريباً من مولده إلى وفاته ، وما بعد وفاته في أبنائه وأحفاده .

اختلف في سنة ميلاده . ولكن المقرر أنها تقع فيما بين سنة خمس وأربعين وستة وخمسين للميلاد ، ويرجع الثقات أرى مولده كان في سنة ست وأربعين للميلاد ، في مدينة بروتونا في إقليم بويوتيا اليوناني .

وكما اختلف في مولده ، اختلف في سنة وفاته ، وإن كان الراجح أنه مات في سنة مائة وعشرين للميلاد . إلا أن المراكمة الذي لاشك فيه هو أنه قد عمر حتى أربى على السبعين ببضع سنوات .

تزوج من تيموكسينا بنت ألكسيون . وهي سيدة فاضلة إلى درجة لفتت أنظار أصدقائه وزواره من الفلاسفة الرواقين وغير الرواقين ممن يعلنون قيمة الخلق الحسن . يحكى عنها في هذا الصدد أن نقرأ من هؤلاء الأصدقاء كانوا مع فلوطرخس (بلوتارك) عند نزولهم إلى البر بعد رحلة في الخارج ، إذ سمعوا

بموت ابنه قارون ، فتوجهوا معه إلى بيته لمواساته في مصابه ولتقديم العزاء إلى زوجته ، ولكنهم لم يجدوا من مظهر البيت ما يدل على حدوث مآتم أو وفاة فيه ، كما هو المهود في بيوت اليونان في مثل هذه الحالات من اضطراب وندب وبكاء ، حتى وقع في نفوسهم الشك من صحة الخبر وانصرفوا دون أن يقدموا عزاءهم للسيدة محرجين .

وبعد هذا الخبر اليقين عن زوجته يعود بنا الشك إلى أبنائه وعددهم ومصائرهم ، لولا شعاع من الضوء يلقيه فلوطرخس نفسه في رسالته إلى زوجته ، التي عرفت فيما بعد باسم « العزاء » .

كثبت هذه الرسالة بمناسبة موت ابنته الوحيدة التي رزق بها - فيما يبدو - في آخر العمر ، والتي ثكلها وهو في رحلة خارج المدينة - ولعل السبب في كتابة الرسالة ما كان لهذه الفتاة من موقع خاص في نفس أمها ، إذ كانت الابنة الوحيدة من ناحية ، وكانت فيما يبدو آخر أمل في آخر الحياة . فأوجب فلوطرخس على نفسه أن يتحامل لكي يستطيع أن يعزى زوجته خوفاً من أن تستسلم للحزن ، فيقول لها من الرسالة :

... ومع هذا ، فلماذا نسمى الحجج التي طالما قلناها للآخرين ، وننظر إلى مصابنا الحالي كأنه يقتلع مسراتنا السابقة ويمحوها ؟ .

في هذه الرسالة ما يدلنا على أنه رزق بأربعة أبناء ذكور أكبر من هذه الطفلة ، وأن أكبر هؤلاء الأبناء - واسمه فيما يبدو هو لامبرياس ، على اسم عمه - قد مات صغيراً ، كما مات أيضاً أخوه قارون صغيراً .

أما الاثنان الآخران - أوتوبولس وفلوطرخس (الأصغر) - فهناك في مؤلفات فلوطرخس الأب ما يدل على أنهما شيئاً عن الطوق ، وأن أوتوبولس على الأقل قد تزوج وكان له أبناء . ولكن لا يعرف إن كانا - أحدهما - أو كلاهما - قد ماتا في حياة أبيهما أم ورثاه بعد موته . كما لا يعرف كم عدد أحفاده ، ولا إن كانوا جميعاً من أبناء ابنة أوتوبولس أم من ابنيه معاً .

ولم يكن فلوطرخس من الساعين إلى الشهرة والسطوة ونفوذ المناصب . فقد لزم مدينته بعد فترة الارتحال في الشباب وبواكير الرجولة ؛ وكان يعبر عن حبه لبلدته بقوله إنه يرضى بأى واحد من أبنائها ينتقص من عدد سكانها بالاغتراب .

تولى في مدينته العناية بشئون الناس حتى ما كان منها تافهاً ، وكان هذا السلوك موضع فخره وزهوه ، وظل ملازماً لمدينته لا يرحلها إلا في سفارة أو رحلة تتعلق بقضاء مصالحها في دواوين الدولة وعند الحكام . وقد تولى فيها منصب «آركون» ، وهو منصب واحد من تسعة محافظين يمثلون مختلف أنحاء اليونان في مجلس نائب القنصل الروماني أو حاكم عام اليونان .

تعلم في أثينا على يدى فيلسوف يقال له أمونيوس ، ولكنه لم يكن - فيما عرف عنه - متحيزاً لمذهب معين من مذاهب الفلسفة التي شاعت في ذلك الأوان ؛ وإن كانت أخلاقه وسلوكه في الحياة عامة أقرب ما تكون

إلى مبادئ الرواقية التي تنصح بها ، وهي العفة وتقديس الأسرة واحترام الكبير وإيثار المصلحة العامة والتماس السعادة في إسعاد الآخرين .

سقط من نظره أحد أصدقائه المتعلقين بالفلسفة لأنه ، في خصام مع أخيه ، قال لفلوطرخس الذى أحاب بأخوته وبفلسفته ، إنه «لا يقيم وزناً كبيراً للصدقة التي جعلت اثنين يولدان من اتصال جسدين معينين» فعقب فلوطرخس على ذلك بأنه لا حتى له لا في صفة الأخ ولا في صفة الفيلسوف .

ولم يقتصر في علمه على ما أخذه من أثينا ؛ بل التمس العلم مرتحلاً ، فزار مصر وبلاد آسيا الصغرى ، واستقر به المقام زمناً في روما ، ألقي فيها محاضرات في الفلسفة كانت موضع التفات وشار اهتمام .

ويقال إنه في أثناء هذه الإقامة بروما حصل ما حصل من معرفة بتاريخ الرومان وسير عظماهم ، وإن كان هو ينكر هذا ، مدعياً أن محاضراته الفلسفية كانت أكثر شغلا له من أن يلتفت إلى غيرها من الموضوعات .

كان فلوطرخس واسع الثقافة ، لم يترك وجهاً من وجوه الثقافة في عصره إلا أخذ منه كل ما يعطيه . ومؤلفاته شاهد ناطق على هذا الأفق المتسع الذى شمل الفلسفة والأدب والفن وعلوم الطب والطبيعة وما بعد الطبيعة . ومن آثاره ما هو ذو قيمة لا في ذاته وحسب ، ولا فيما يدل عليه من ثقافة عصره العلمية ، كرسالة «في وجه قرص القمر» وكفى ، بل منها ما له قيمة لأنه سجل بعض التراث الإنسانى من شعر وعقائد وعلوم لولاها لضاعت كما ضاع غيرها من التراث القديم .

مؤلفاته ورسائله

أكبر مؤلفات فلوطرخس هو كتاب «السير» أو «التراجم» ، لأنه هو الذى تركز عليه شهرته وخلوده في التاريخ . أما ما عداه من مؤلفات فيشملها عنوان

كتاب السير المتناظرة

(أ) الكتاب

ألف فلوطرخس كتابه هذا ، وهو رائعته الفريدة بعد أن استقر به المقام في بلدته قيروانة في النصف الثاني من عمره المديد .

ولم يكن الكتاب الذي ألفه فلوطرخس هو الكتاب الذي بين أيدينا لا في مادته ولا في صورته ولا ترتيبه . فهو بشر في كلامه عن تيشيوس ، أول سيرة في الكتاب الذي بين أيدينا ، إلى ما سبق له أن نشره في كلامه عن سيرة ليكورجوس ، ثالث سيرة في الكتاب . وهي إشارة ضمن إشارات من قبيلها ، تدل على اختلاف ترتيب الكتاب الذي بين أيدينا عن الكتاب الذي وضعه المؤلف نفسه .

والفكرة الأساسية في الكتاب ، كما هو ظاهر ، هي المقارنة بين نبيل من اليونان ونبيل من الرومان ، تشابها في الفطرة والسجية ، أو في الخصال العقلية والخلقية ، أو في ظروف الحياة . والنبيل عنده ليس نبيل طبقة أو لقب ، بل هو البارز في ميدان الحرب أو السياسة أو الخطابة أو التشريع .

شملت هذه المقارنات ستاً وأربعين شخصية بين قائد وقنصل وسياسي وخطيب ومشرع وحكيم . ففي مقابل تيشيوس منشيء أثينا يورد سيرة رومولوس منشيء روما وواهبها اسمها ، وفي مقابل ليكورجوس المشرع الاسبرطي يترجم لنوما بومبيليوس المشرع الروماني ، وفي مقابل بيرلكليس حاكم أثينا وخطيبها المشهور ، يضع سيرة فابيوس القائد الخطيب الروماني الذي وقف إزاء هانيبال نخطه المشهورة التي سميت من أجلها الحركة الفابية الاشتراكية في إنجلترا باسمه ، وفي مقابل أرستيبوس الحكيم القويم ، يورخ لماركس كانوا (الأكبر) . . . وهكذا .

واحد كبير جمعت تحت اسم واحد هو « الأعمال الأخلاقية » أو « الأدبية » Opera Moralia ، وكلها مما يمكن أن يسمى رسائل أو مقالات ، يزيد عددها على الستين رسالة . ويمكن تقسيمها من حيث موضوعها إلى ثلاثة أقسام كبار : قسم إنساني وقسم طبيعي وقسم ميتافيزيقي .

ولسنا بصدد ذكرها جميعاً ، ولكننا سنضرب أمثلة ببعضها فيما يلي ، لنظهر مدى اتساع أفق الرجل ومدى استيعابه لعلوم عصره :

ففي الإنسانية رسائل تتعلق بالتعليم والتهديب كرسائله : « في تعليم الأطفال : كيف ينبغي أن يقرأ الغلام الشعر » ومحوها الأخلاق في شعر هوميروس ، وفيها رسائل تتعلق بالعلاقات الاجتماعية كقائلته في « التميز بين المثلث والصادق » . وكقائلته « جريلاوس » وهي محاوراة شائقة يثبت فيها المؤلف علو كثير من الحيوانات في أخلاقها على الإنسان .

وفيها رسائل في التاريخ والآركيولوجي ، كقائلته « حول مفترقات هيرودوت » التي ينقد فيها المؤلف المشهور الذي أساء إلى كل الدول غير الأيونية . وكرسالته « إيزيس وأوزيريس » .

وفيها رسائل في السياسة كالمقالة التي عنوانها : « هل للإنسان إذا تخطى طور الشباب أن يشارك في السياسة ؟ » ورسالة « في المبادئ السياسية » .

ومن رسائله الطبيعية رسالة « مبادئ الصحة » ورسالة « وجه قرص القمر » ورسالة « أيهما أنفع : الماء أم النار ؟ » وغيرها .

وله رسالة في الميتافيزيقا المحضة ، هي « المسائل الأفلاطونية » إلى جانب مجموعة أحاديثه التي سميت باسم « أحاديث المائدة » والتي تشتمل على كل ما يهم المثقف في ذلك العصر من موضوعات .

وطريقته أن يورد سيرة العظيم اليوناني ثم يردفها بسيرة العظيم الروماني ، ثم يعقب على السيرتين بفصل صغير يقارن فيه بين العظيمين . إلا أن عدد هذه المقارنات ليس ثلاثاً وعشرين كما كان يجب أن يكون ، بل ثمانى عشرة فقط ، كل منها مقارنة بين رجلين إلا مقارنة واحدة ، يقارن فيها المؤلف بين تيبيريوس وكايوس جيراكوس من ناحية وبين آجيس وكليومينيس من ناحية أخرى .

ويعتقد بعض الثقات أن المقارنات الأربع الباقية إما سقطت أو أنها لم تكتب على الإطلاق . ولكن المراجعة لبعضها تدل على أن المقارنة قد ضمنت السيرة نفسها بحيث لم يبق ما يدعو لفصلها في فصل مستقل ، واقران سيرة الإسكندر وسيرة يوليوس قيصر ، وما في سياق السيرتين ، وما قيل عن هذين الرجلين في معرض الكلام عن بومبي ، دليل على أن المقارنة المنفصلة في فصل مستقل بين هذين القائدين العظيمين لن تأتي بجديد .

على كل حال ، لا مطعن من مقطوع هذه الفصول الأربعة ، إن كانت قد سقطت ، على الفكرة الأساسية للكتاب . وكل ما يمكن أن يؤخذ منها لا يعدو أن يكون دليلاً جديداً على أن الكتاب الذى بين أيدينا يختلف إلى حد ما عما تركه مؤلفه .

ولكن الاختلاف لا يقف عند حد الترتيب وأسبقية النشر ، بل لقد أضيفت إلى الكتاب أربع سير كتبها فلوطرخس عن أرثاركسركسس ، وآراتوس السيكي وجالبا وأوتو . وقد أهدى سيرته لآراتوس السيكي إلى رجل يقال له بوليكراتس على خلاف سائر التراجم التي أهداها إلى سوسيوس سينكيا . وليس هناك من سبب ظاهر لإضافة هذه السير لامبراطور فارسي وحاكم يوناني يعيل إلى العدل والرحمة وقمع الطغيان ، ومغامر من المرتزقين بالحرب (جالبا) يتمكن من اعتلاء

عرش الامبراطورية الرومانية فترة قصيرة ريثما يقتله الجند الثائرون الذين ولوه العرش بعد مقتل نيرون طمعاً في مكافأته التي لم تتحقق ، وقاتل هذا المغامر وخليفته على العرش (أوتو) ، فليست هي مقارنات ، ولا يكاد يوجد شبه بين أى اثنين منها ، ولكن يبدو أنها أضيفت لجرد كونها سيرة لبعض العظماء وذوى المناصب العليا .

والخلاصة أن كتاب «السير» بصورته التي بين أيدينا يحتوى على خمسين ترجمة للعظماء بين يوناني وروماني ، وأن الصبغة الغالبة عليه هي المقارنة بين عظيم من اليونان وشبيه له من الرومان ، عظماء تمتد فترة توارخهم من إنشاء أثينا ، أو على الأصح تعميرها بالسكان على يد تيثيوس ، وإنشاء روما على يد رومولوس إلى القرن الميلادى الأول ، بعيد حكم نيرون المشهور .

(ب) أسلوب السير

فلوطرخس صاحب مذهب في تقدير العظمة والعظماء ، وفي تصوير حياتهم ، خلاصته أن يفهم الشخصية وأن يصورها صورة واضحة وافية ثم يرفعها إلى مكانها الذى تستحقه من الإعظام والاكبار . لهذا قد يعنى بكلمة عابرة قالها العظيم ، أو إشارة له هنا أو لفظة له هناك ، أكثر من عنايته بالمواقع الضخمة والانقلابات الهائلة والحركات الكبرى ، لأن هذه الصفات قد تكون أدل على الشخصية وطواياها وخوافها من تلك العظائم التي يتأهب لها العظيم وبعد لها عدته ، فلا يكون فيها على سمجته كما يكون عليها في تلك اللحظات واللفظات .

يقول في أول كلامه عن الإسكندر المقدوني ، أو الإسكندر الأكبر كما نعرفه ، القائد الذى مات في الثالثة والثلاثين بعد أن مد امبراطوريته حتى شملت العالم المتحضر كله في زمانه من شواطئ البحر الأبيض المتوسط حتى تخوم الهند والصين :

« لما كان غرضي كتابة سيرة الإسكندر الملك وسيرة قيصر الذي دحر بومبي ، فان ضخامة أعمالها العظيمة تملأ حيزاً من الاتساع أعرض نفسي معه إلى الملامة إن لم أحذر قارئى مقدماً تحذير الاعتذار ، بأنى آثرت اختصار أشهر ما في السيرتين على الإصرار على ذكر كل صغيرة وكبيرة فيهما . وليذكر القارئ دائماً أن خطي ليست كتابة تواريخ بل كتابة سير ، وأن أروع الأعمال لا تكشف لنا دائماً عن أوضح فضائل الرجال ورذائلهم ، فرمما كانت واقعة ذات أهمية قليلة ، أو كانت كلمة أو نكتة أدل لنا على أخلاقهم وميولهم من أشهر حصار وأعظم شكة سلاح وأدى معركة على الإطلاق . وما دام مصورو الشخص أكثر عناية ودقة في تحديد خطوط الوجه وملامحه ، حيث تظهر الشخصية فيه ، منهم في عنايتهم بسائر الجسد ، فليسمح لي أنا أيضاً أن أولى عنايتي الخاصة لعلامات النفس وظواهرها ، وأن أدع في محاولتي تصوير الحياة ، الشئون المهمة والمعارك الكبيرة يعنى بها غيرى من المؤرخين »^(١).

وفلوطرخس في هذا الأسلوب قليل النظر في المؤرخين القدماء . له لفتات ذهنية يعجب القارئ كيف توصل إليها بالقريحة ، قبل شيوع الدراسات النفسية بقرون طوال . وأعجب من التفاته إليها أنه على الرغم من عدم التفات غيره إلى مثلها كان يتقصاها ويحصل عليها ، على ما بينه وبين المؤرخ له من فارق في الزمان والمكان .

عاش بعد الإسكندر الأكبر بأربعة قرون ونصف قرن تقريباً ، ولم يكن من أبناء بلده ولا موطنه ، ومع هذا فقد كان هو صاحب الفضل في تسجيل حادثة الحصان في طفولة الإسكندر إذ تحدثى أباه أنه يقدر على ترويض الحصان الجموح وتذليله للركوب بعد أن

مثل في ذلك كل قرسان أبيه ، مراهنأ على نجاحه بأنه لو فشل فسيُدفع كل ثمن الحصان . ثم عمد إلى الحصان فأدار وجهه نحو الشمس لأنه لاحظ أن الحصان يثور ويجمح عندما يرى ظله على الأرض ، وركبه وجرى به في كل مضار .

ويرجع الفضل إليه في إظهار جانب يكاد يكون — على أهميته — مطوياً غير معروف من شخصية الإسكندر ، وذلك في قصة رواها عنه لم تلق من الرواج مثل ما لقيت قصة الحصان . هذا الجانب هو اعتزاز الإسكندر بالعلم والفلسفة ، على الرغم مما يقال عنه من خلاعة وتهتك وعريضة أودت بحياته في ياكورتها . يقول بلوتارك :

« ويظهر أن الإسكندر لم يتلق عن أرسطوطاليس نظريات الأخلاق والسياسة وحسب ، بل تلقى عنه أيضاً شيئاً من النظريات الغامضة العميقة التي يحتفظ بها هؤلاء الفلاسفة ويضنون بها ، بحكم التسمية التي أطلقوها عليها ، على الإذاعة إلا مشافهة مع من هم أهل لها ، ولم يكونوا يسمحون بها للتداول بين السواد . ذلك أن الإسكندر قد كتب وهو في آسيا خطابه التالي إلى أرسطوطاليس في لغة بسيطة واضحة ، وكان قد تراءى إلى سمعه أن أرسطو قد نشر بعض أبحاث من هذا القبيل ، فقال :

« من الإسكندر إلى أرسطوطاليس — تحية وبعد ، فانك لم تحسن صنفاً بنشر كتبك في نظريات المشافهة ، إذ ما الذي بقي لنا مما نمتاز به على الآخرين إذا أتيت تلك الأشياء التي تخصصنا في معرفتها للجميع ؟ إنى أؤكد لك أنى من تاحتي أؤثر أن أمتاز على الآخرين بمعرفة ما هو ممتاز ، على كل اتساع في قوتي وامتداد لسلطاني . وداعاً »^(٢).

لا عجب إذن أن يكون الإسكندر عظيماً ملقباً

(١) سير فلوطرخس : طبعة إفريمانز ، الجزء الثاني ،

ص ٤٦٣ .

(٢) الجزء الثاني من السير ، ص ٤٦٨ .

« بالأكبر » ، إذ لا ملك مع الاستهتار بالعلم وآداب العلماء .

وقرين الإسكندر المقدوني هو يوليوس قيصر الروماني . تقرأ سيرته في سير فلوطرخس فترى أمامك شخصية مرتسمة في ثلاثة أحاديث بسيطة كحديث الحصان وحديث الخطاب إلى أرسطوطاليس . أولى هذه الأحاديث ملاحظة عابرة قالها قيصر وهو يعبر جبال الألب :

« وبينما هو (قيصر) يجتاز في رحلته جبال الألب إذ مر بقرية صغيرة من قرى المتبربرين ليس فيها إلا عدد قليل من السكان ، وكانوا على قلعهم في حالة من الفقر المدقع ، إذ سمع أصحابه يتساءلون فيما بينهم على سبيل التهكم والسخرية : إن كان في القرية صراع على المناصب أو نزاع على الوجاهة أو ترات فيما بين العظماء . فأجابهم قيصر في جد بقوله : « إني من جانبي لأؤثر أن أكون الأول في هذه القرية على أن أكون الثاني في روما » .

« وقيل إنه في مناسبة أخرى ، وكان في إسبانيا في فترة فراغ من العمل ، إذ أخذ في قراءة جانب من تاريخ الإسكندر ، فاعتم أن استغرق برهة طويلة في التفكير ثم أجهش بالبكاء ، فدهش أصحابه وسألوه ما يبكيه فقال : « ألا ترون لي داعياً للبكاء وأنا أرى أن الإسكندر في مثل سني قد قهر كل تلك الأمم وهأنذا لم أفعل طول هذا العهد شيئاً يستحق التسجيل ؟ » (١) تلك أحدوتة ، والأحدوتة الثانية يقول فيها بلوتارك :

« وما أفل ما كانت شبيهة طعامه ، إذ يبدو هذا من المثلث التالي . حينما كان على مائدة فاليريوس ليو ، إذ دعاه إلى العشاء في ميلان ، إذ قدم إليه طبق من « الاسفراخ » وضع عليه زيت حلو بدلا من الدهن ، فأكل منه قيصر دون أدنى تأفف ، وراح يوثب أصحابه على

نفورهم منه والعيب عليه قائلا : « إذ قد كان يكفي ألا تأكلوا مما لا تحبون » ولكن من يتحدث بفلة تربية رجل آخر يظهر أنه بحاجة مثله إلى التربية » (٢) .

صورة واضحة بليغة لرجل طموح إلى الشهرة والمجد ، لا ينظر إلى الشوط الذي قطعه بل إلى الشوط الذي يريد أن يقطعه ويخشى أن يعجزه القدر دونه ، رجل لا يحب أن يكون الثاني في أعظم مجال ويؤثر أن يكون الأول ولو في أدنى مجال ، رجل يعرف كيف يكتسب ود الناس ويتحامل على نفسه حيث لا يطيق أصدقاؤه الذين لا يطمحون طموحه أن يتحاملوا على أنفسهم ، رجل إذا عزم ألقى بين عينيه عزمه ونكب عن ذكر العواقب جانباً .

إلا أن ثلاثة الأحاديث أوضح دلالة وأشمل في بيان جوانب شخصية هذا الرجل الذي قلب نظام روما إلى الامبراطورية وكلفها حرباً أهلية أشد عليها من معظم حروبها ضد أعدائها لمجرد ألا يكون الثاني في روما ولا حتى في العالم بأسره :

« ... فاختبأ قيصر حينما سمع هذه المقالة (عن سيللا) وظل مخفياً فترة طويلة في ريف « السابين » منتقلاً بين مكان ومكان ، حتى وقع ذات ليلة في أثناء انتقاله من منزله إلى منزل لدواع صحية ، في قبضة جند سيللا الذين كانوا يجوبون تلك الناحية بحثاً عن أي هارب متستر . وقد نجح قيصر في شراء قائدهم كورنيليوس بمبلغ ثلاثين (٣) ، فأطلق له سراحه ، فما لبث أن ركب البحر إلى بيشينيا ، وأقام مع ملكها نيوميديس مدة قصيرة . وفي أثناء عودته ، وقع في أسر بعض القراصنة بالقرب من جزيرة فارماكوزا ، وكانوا في ذلك الوقت لهم أساطيل من السفن الكبيرة وعدد لا يحصى من الزوارق تجوب البحار .

(١) الجزء الثاني ، ص ٥٢٣ .

(٢) الثالث حواله ٢٥٠ جنباً .

(١) الجزء الثاني ، ص ٥٣٨

« فلما طلب القراصنة مئة عشرين ثالثاً هدية ، ضحك منهم لأنهم لا يعلمون قيمة مجيئهم ، وتعهد طواعية أن يفتدى نفسه بخمسين ثالثاً ، وأرسل في التو رجال معيته إلى جهات متعددة ليحصلوا على المال ، حتى بقي آخر الأمر بين أشرف جماعة من الناس المتعطشين للدماء في العالم ، وهم الفيلقيون ، وليس معه إلا صديق واحد وتابعان . إلا أنه مع ذلك كان يستهن بهم إلى درجة أنه كان إذا اعتزم النوم ، أرسل إليهم يأمرهم بالكف عن الصخب والضجيج . وظل ثمانية وثلاثين يوماً في أكمل حرية تنأج في هذا العالم ، يسرى عن نفسه بالمشاركة في تمرينات القوم وألعابهم وكأنهم ليسوا بجانيه بل حرسه الخاص . وكان يكتب الشعر والخطب ويسمعهم إياها ، ويتهم من لا يعجب بها منهم بأنه أى بربرى ، وكان يتوعدهم كثيراً في نوبات التفرج والزراية بأنه سيعلقهم على المشائق ، وكانوا يؤخذون بهذا الحديث إلى حد كبير ، وينسبون تبسطه في الكلام إلى نوع من البساطة والأعيب الصبيان . فلما جاءت الفدية من ملطية دفعها إليهم فأطلقوا سراحه ، فأخذ من فوره في إعداد أسطول في ميناء ملطية تعقب به القراصنة وفاجأهم إذ كانت سفنهم ما تزال في مراسيها في الجزيرة وأسر أغلبيتهم واستولى على أموالهم واستخلصها لنفسه وأودع الرجال في سجن برجاموس ، ثم طلب إلى يونيو ، حاكم آسيا في ذلك الوقت ، الذى تقع ملطية في حيز نفوذه بوصفه يرايتسور^(١) أن يقرز أمر عقابهم . ولكن يونيو طمع في أموالهم إذ كانت كميها كبيرة فقال إنه سيفكر في الأمر على مهل وروية . عندئذ استأذنه قيصر في الرحيل وذهب إلى برجاموس حيث أمر باستدعاء القراصنة وعلقهم على الصليب ، محققاً بذلك العقوبة التى كان يتوعدهم بها حيناً كان في قبضتهم ، والتى قلما كانوا يحلمون بأنه سجاد في تنفيذها^(٢) »

(١) منصب « نائب القنصل » أو الحاكم العام

(٢) الجزء الثانى ، ص ٥٣٠ ، ٥٣١ .

وأترك القصة ، أو المعرض الذى يصور الشخص من كل جوانبه ، تحدث عن نفسها وأدع التعليق . ولا فطيل في الكلام عن هذا الأسلوب النفسى العميق ، ويكفى أن نضيف إليه قصة واحدة تظهر فيها شخصية رائعة من شخصيات الاسبرطيين الأقدمين هى شخصية ليكورجوس المشرع الاسبرطى الأكبر الذى تأثر به وبشريعاته الفيلسوف الأكبر أفلاطون في بناء جمهوريته تأثراً يكاد يكون نقلاً حرفياً لآراء هذا المشرع ومذاهبه في الاصلاح .

كان ليكورجوس ملكاً عادلاً قوياً مصلحاً ، لا يقع فريسة سهلة للمنافقين ولا للتائرين . ويظهرنا بلوتارك على شخصيته ، في حصافته واستقامته وسعة حيلته ونبل مقاصده في القصة التالية :

« فلما مات هذا بلوره (أى بوليديكتس ، أخو ليكورجوس) آلت الوراثة — كما اعتقد الجميع — إلى ليكورجوس الذى قام بمهام الملك فعلاً حتى تبين أن الملكة زوجة أخيه حامل ، فأعلن للحظته أن العرش من حق الجنين إذا جاء ذكراً ، وأنه سيقوم بأعباء الملك كوصى على العرش وحسب ، وكان الاسبرطيون يسمون هذا المنصب « بروديكوس » . وبعد الإعلان بقليل عرض عليه من جانب الملكة عرض خلاصته : أن تعمل من جانبها على قتل الجنين ، على أن يتزوجها حيناً يثول التاج إليه نهائياً . وعلى الرغم من استغظاعه لنذالة المرأة لم يرفض عرضها بل تظاهر بالموافقة وبعث الرسول بالشكر وعبارات الابتهاج ، ولكنه ثناها عن عزمها على اختلاق الإجهاض الذى سيصيبها حيناً في صحتها إن لم يعرض حياتها كلها للخطر ، وتكفل لها بأن يبعد الطفل ساعة ولادته من الطريق ، وظل بهذا التصنع يطاول المرأة حتى جاءها المخاض . فلما علم بأنها في عناء الوضع أرسل رسله في التو ليرقبوا ما يحدث ، وأمرهم بأن ينظروا في الطفل . فان كان أنثى تركوها للنساء ، وإن كان ذكراً أحضره إليه حيناً كان وفي أى مهمة .

والذى حدث أنه كان على مائدة العشاء مع بعض كبار الأعيان إذ وضعت الملكة مولوداً ذكراً ، حمل إليه لتوّه وهو على المائدة . هنالك أخذه بين ذراعيه وقال لمن حوله : « يا رجال اسيرطة ، هاكم ملكاً قد ولد علينا » . ووضع الطفل بعد ذلك فى كرمى الملك وأطلق عليه اسم « كاريلاوس » أى « فرحة الشعب » (١).

(ح) المقارنة

قلنا من قبل إن سير فلوطرخس فى أساسها سير مقارنة يوازن فيها الكاتب بين شخصيتين متشابهتين فى المشرب أو الخلق أو ظروف الحياة ، إحداهما من بين عظماء اليونان والأخرى من بين عظماء الرومان . فعلام يدل هذا ؟

أترأه يدل على رأى عميق لفلوطرخس خلاصته أن التاريخ يعيد نفسه لا فى حوادثه وحدها بل وفى عبقاقته المتفردين ؟

أم ترأه يدل على رأى آخر له فى تناسخ الأرواح ؟ أو فى فكرة تجرى مجراها ؟

إن فلوطرخس يؤمن بخلود الروح . فقد اشتملت رسالة « العزاء » إلى زوجته فى مناسبة موت ابنته على رأيه فى بخلود الروح وإمكان التقاء الأحياء بأعزائهم ممن سبقوهم إلى دار الفناء . وهى مقالة تدل على اطلاعه على عبادة ديونيسس ، وعلى تأثره بالفيثاغورية والأورفية التى تأثرت إلى حد كبير بعقائد الهنود . كما أنه تأثر بأفلاطون وفلسفته التى تابع فيها أستاذه سقراط وأخذ فيها عن الفيثاغورية والنحلة الأورفية . وفوق هذا وهذا يشترك مع أفلاطون فى أخذها عن الثقافة المصرية - واعتقادها فى بخلود الروح .

مثل هذا الاهتمام بالروح وبخلودها بعد الجسد ، وبالعقائد الهندية التى آمنت إلى حد كبير بتناسخ

(١) الجزء الأول من السير ، ص ٩١ .

الأرواح : قرينة على أن شيئاً من هذا الاعتقاد ربما يكون قد تسرب إلى نفسه وإن لم يؤمن به إيماناً واعياً ، وأظهرته مصيبتة فى فقد ابنته بعد فقد ابنيه الأكبرين ، لأن شأن هذه المصائب أن ترج النفس وتستخرج ما فى قاعها من رواسب لا تظهر فى حالة الطائنة والهدوء . وكم من فلاسفة - ومنهم هويتلد الفيلسوف الإنجليزى الحديث - قد انحازوا إلى مثل هذه المعتقدات إثر كوارث من هذا القبيل .

ومن ناحية أخرى ، نرى أنه يؤمن بالطبيعة وباللطف وبالقدر ، ولا يبعد أن يكون قد تسرب إليه من ثقافة الهند ومعتقداتها اعتقاد آخر غير تناسخ الأرواح وإن كان متصلاً به بعض الاتصاف ، وذلك هو اعتقادهم فى الدورات الزمانية ، وأن العالم يعود إلى النشأة والتكوين بعد الدمار الشامل فى دورات منتظمة يحسبونها بعدد معين من آلاف السنين .

على كل حال ، ليس فى كتابات فلوطرخس ما يفسر أو يظهر لنا أن لديه اعتقاداً فى إعادة التاريخ نفسه فى شخصياته ، ولهذا لا نستطيع أن نقطع برأى فى فلسفته التاريخية ، ما دام الاحتمال قائماً فى أن هذا التشابه قد يكون وليد الصدفة المحضة ، وهى جزء من معتقدات المؤرخ الفيلسوف .

يقول فلوطرخس فى الكلام عن ديموسثين وشيشرون :

« يبدو أن القوة الإلهية قد صاغت ديموسثين وشيشرون أصلاً على قالب واحد ، فشابهت بينهما فى كثير من الخصال الطبيعية ، كولهما بالامتياز وجهما للحرية المدنية ، وكالقصور فى شجاعتهما أمام المخاطر والحروب . كما يبدو أنها أضافت إلى هذا كثيراً من المشابه العرضية . وأظن أنه لا يكاد يوجد خطيبان آخران يتشابهان كهذين الخطيبين فى أن كلا منهما قد بدأ حياته من بداية صغيرة غامضة ، فوصل إلى مثل العظمة التى وصل إليها ومثل القوة التى تمتع بها ، وفى

أن كلا منهما اضطرع مع الملوك والطغاة ؛ وأن كلا منهما ثكل ابنته ونفى من بلده وموطنه ثم عاد إليه مكلاً بالفخر والتشريف ؛ ثم لم يلبث أن هرب للمرة الثانية من هؤلاء الملوك والطغاة ، وقبض عليه أعداؤه ، وانتهت حياته آخر الأمر بانتهاء حرية مواطنيه . فلو تصورنا أن ثمة سباقاً في المهارة بين الطبيعة والحظ ، كذلك السباق الذي يحدث أحياناً بين الفنانين ، لكان من الصعب أن نحكم هذه (أى الطبيعة) بالتفوق إذ نجحت في جعلهما شبيهين في الميول والآداب ، أو أن نحكم لذلك (أى الحظ) بأن التوفيق من نصيبه إذ طابق بين ظروف حياتيهما العارضة ^(١) .

وهذا كلام بين يدل على الحقيقة الواقعة وهو اعتقاده بوجود التشابه بل التطابق والتكرار بين الشخصيات الفذة على قلة ما بين الأفاذ من تشابه ؛ ولكنه لا يدل مطلقاً على الفكرة الفلسفية الكامنة تحت الواقعة ، أمى الصدفة أم هى التناسخ أم هى دورات الزمان .

وكما كان فلوطرخس أستاذاً في استخلاص الشخصية من صغار الحوادث وعابر الكلمات ، كان كذلك أستاذاً نافذ البصر في إدراك المشابه والأشباه بين عظماء الرجال ، لا في رجال الحرب والحكم وحدهم بل وفي رجال الأدب والفكر الذين يصعب وجود الشبه القريب بين سيرهم وأشخاصهم وآرائهم وظروف حياتهم . من هذا القبيل مقارنته بين فاييوس (الذى تنسب إلى اسمه الحركة الفابية) وبين بيريكليس ، التى يقول فيها :

« .. وربما كان حكم مدينة منكسرة وروضها الكوارث والنوازل وقصرها الخطر والضرورة على الاستماع لصوت الحكمة ، أسهل على المرء من تلجيم الدلال وشيرة التفحم ، ومن حكم شعب مدلل مرفه في

نعيم الرخاء الطويل كما كان الأثينيون عند تسلم بيريكليس مقاليد الحكومة . ولكن ، أن لا يصاب الحاكم من الناحية الأخرى بالجزع واليأس إزاء الأكمة الضخمة من المصائب التى كان الرومان يرزحون تحتها في ذلك الحين حتى تهاووا تحت وقرها واستكانوا ، لدليل على شجاعة في فاييوس وقوة إيمان بالهدف تعلو على المألوف ... »

« ولست أجد في تاريخ فاييوس أنه انتصر في معركة إيجابية إلا تلك التى قاتل فيها ضد « الليجوريان » . والثى أفادت عليه نصره ^(١) الوحيد ؛ بينما بنى بيريكليس لنفسه ثمانية أنصياب لمثل عددها من الانتصارات التى أحرزها في البر والبحر . ولكن ليس في أعمال بيريكليس كلها ما يمكن أن يوزن بإنقاذ مينوكيوس المشهود ، إذ أنقلده فاييوس هو وجيشه من الدمار الكامل ، ذلك العمل النبيل الذى جمع بين أعلى سمات الشجاعة والحكمة والإنسانية ^(٢) .

ومن تقاذ بصيرته أنه لم يقرن بين الإسكندر المقدوني وبين بومبي ، على الرغم من أن كل معاصريه وكل من سبقوه كانوا يعقلون المشابهة بين هذين القائدين العظمين . والحقيقة أن المشابهة بينهما تغرى بالمقارنة لولا أن في طبيعة بومبي وفطرته من السمات ما يجعله في نظر بلوتارك شيئاً آخر ليس من نوع الإسكندر المقدوني بحال .

كان محظوظاً كما كان الإسكندر محظوظاً ؛ ولكنه كان مغروراً ، وكان يترك للمذاته العنان حتى تفسد عليه كل شيء ، وكان ضعيفاً أمام زوجته وأقربائه وأنسيائه ، وكان يستهن بعلوه ، وهى أول خطوة في طريق الهزيمة التى لا شك فيها .

حكى فلوطرخس عنه أن سبب هزيمته أمام

(١) « النصر » عند اليونان والرومان احتفال له شروط وله نتائج تتعلق بالقائد المنتصر الذى حقق هذه الشروط .
(٢) الجزء الأول ، ص ٢٨٨ .

بولبوس قيصر في الحرب الأهلية هو استعداد قيصر بالعدة والعدد ، وباكتساب الأصدقاء وشراء الضباط . قبل شراء السيوف ، بينما أهمل بومبي كل استعداد لهجوم أو دفاع . فكان يصدق قول المناقذين له « إن جيش قيصر إذا التقى بجيشك فسينحاز إليك » . وكان يقول لمن ينهيه إلى ضرورة الدفاع عن روما ضد قيصر ونياته العدوانية « إنه لو ضرب برجله الأرض فستنبت له الكنايب والجوش » . كما كان يقول لمن يحذره من اليوم الذي سيتقل قيصر فيه على كتفه متخذاً منه قاعدة لتتاله ، « إن قيصر لا يمكن (لنحافته) أن يتحمل على كتف ككتفه » .

وأضاف إلى هذه الغفلة والغرور إهمال السمعة الطبية بين رعيته يحكى بلوتارك في هذا الصدد أمر زواجه وانصرافه إلى زوجته الفتية فيقول :

« . . . وكان للسيدة الصغيرة جواذب أخرى غير جاذبية الشباب والجمال ، إذ كانت عالية الثقافة ، وكانت تجيد العزف على القيثارة وتفهم في الهندسة ، وقد تعودت أن تستمع استماع المستفيد لمحاضرات الفلسفة ، كل هذا دون أن تشوبها شائبة من الغرور والادعاء الذي يشوب الفتيات اللاتي يشتغلن بهذه الشواغل أحياناً ، ولا أخذ على أسرته ولا على سمعتها أى شائبة تعاب ، ولكن فارق السن لم يكن على كل حال مقبولا لدى الجميع ، إذ كانت كورنيليا في سنها تلك أنسب للزواج من ابن بومبي . . . »

« ولكن حين كان المهمل هو صهره شيبو ، استدعى القضاة الثلاثة والستين إلى منزله وناشدهم أن يكونوا في صفه ، فما كان من المدعى ، وقد رأى شيبو يدخل قاعة المحكمة وفي صحبته القضاة أنفسهم ، إلا أن يتنازل عن دعواه » (١) .

لهذا لم يكن بومبي في لظفر فلاطرخس قرين الإسكندر ، بل كان أقرب شياً بأجيسلاوس الاسبرطى ومقارنة فلوطرخس بينهما تظهر القرب بين الاثنين في الشبه على الرغم من تواتر المقارنة بين بومبي والإسكندر عند من سبقوه . وإليك جانباً من المقارنة التي عقدها بينهما مبنياً على زعم من زعموا الشبه بين بومبي والإسكندر : « أما عن سنه (أى بومبي) فإن أولئك الذين يحبون أن يعقلوا موازنة محكمة بينه وبين الإسكندر الأكبر لا يسمحون له بأكثر من أربع وثلاثين سنة ، بينما الحقيقة أنه كان في ذلك الوقت يناهز الأربعين . ولقد كان يحسن به لو أنه أنهى حياته العامة في ذلك الوقت وهو ما يزال يتمتع بحظ الإسكندر ، إذ أن كل ما تبقى من عمره لم ينفعه إلا في اكتناز المزيد من الثروة الذي جعله كريهاً شنيعاً ، أو في استنزال كوارث على رأسه أكبر من أن يفوق من عواقبها . . . » (١)

« والخلاصة أن أى أذية كائنة ما كانت يمكن اتهام بومبي باستنزالها على روما كنتيجة لرضوخه لرغبات أصدقائه أو كنتيجة لتراخيه وإهماله ، فانما يتم أجيسلاوس باستنزال مثلها على اسبرطة بسبب الشرّة والعناء في إشعال نار الحرب البوطية . وإذا ما نسب بعد ذلك أى جانب من هذه المصائب إلى سوء حظ هذين الرجلين نفسيهما ، فإن الرومان لم يكن لديهم بكل تأكيد سبب لتوقع ما حدث في حالة بومبي ، بينما لم يكن من الممكن لأجيسلاوس أن يبنى « اللاقيدمونيين » عن عزمهم أن يتجنبوا ما كانوا يتنبأون به وتلقوا بشأنه التحذير أنه يقيناً محق « بالملكية العرجاء » . » (٢)

فهما قرينان في السيرة وفي المصير ، متشابهان في الخلق إلى حد كبير ، وفي الحظ الحسن الذي صاحبهما في أول الحياة حتى أورثهما الغرور ، ثم تخلى عنهما في

(١) الجزء الثاني : ص ٤٢٦ - ٤٢٧ .

(٢) الجزء الثاني : ص ٤٥٩ .

(١) الجزء الثاني : ص ٤٣٥ - ٤٣٦ .

آخر الحياة ، فأحاق بهما الكوارث والدمار ، وانتهت حياتهما بانتهاء الحرية السياسية في بلديهما وإخلائهما المجال لدكتاتورية الامبراطوريات .

(د) اللباقة والصدق

من المميزات الهامة في كتاب السير والتراجم أن يكونوا صادقين ، وألا يفتلوا عن أى جانب مهم من جوانب الشخصية التي يتعرضون لها ، وخصوصاً ما كان من السمات الذاتية اللصيقة بالنفس والتي تطلب لذاتها ولأثرها في سلوك صاحبها . وقد سبق الاستشهاد على جانب من هذه الميزة في فلوطرخس إذ تنبه إلى دور المرأة في حياة بومبي العنظم . ولقد تتبع في سيره دور المرأة حينما كان لها أثر مذكور ، فلم يغفل في حياة يوليوس قيصر الذي قال إنه « يجب أن تكون زوجته بعيدة عن هذه التهم » فلم يندر أصحابه — على قول بلوتارك — إن كان يقصد منعها عن التهلك والابتذال أو كان يقصد منعهم هم عن الخوض في هذا الحديث . ولم يغفل دورها في حياة بروتوس ، إذ كانت زوجة هذا القائد النبيل من أنبل النساء ، وأعظمهن نفوساً وهمة وخلقاً ، وهي التي أحست في ذات ليلة بالاجتماع مريب بين زوجها وبعض أصدقائه ، فلما انصرف الأصدقاء استفسرت منه سبب همه وكآبته فادعى المرض ، فلما زالت به حتى سألته عن هذه الاجتماعات المريية التي يعقدها مع أصدقائه في ظلمة الليل ، فقال لها ليس هذا شأن النساء ، فاتفردت وشمخت برأسها وهي تقول : « ولكنى ابنة كاتو » ، وحق لها أن تفخر بأبوة هذا البطل المتقطع النظير ، والحكيم الذي ليس له في تاريخ اليونان مثيل إلا جده الأكبر ماركس كاتو الأكبر .

وكاتو الأصغر هذا هو حليف بومبي . فلما حاقت الهزيمة ببومبي فوق الأراضي اليونانية لعدم سماعه نصائح كاتو باطراد عجيب ، واستقر على الحرب إلى

مصر ، لم يقبل كاتو أن يهرب معه وعقد العزم على الانتحار . وقد شعر ابنه وبعض أهله بعزمه هذا ، فلما أوى إلى مضجعه في تلك الليلة ، أخذ ابنه سيفه سراً لكي يمنعه من الانتحار ، فلما لبث أن أحس بفصاع سيفه فنادى ابنه وقال له :

« كيف ومتى حاقت في الذلة والزراية حتى يؤخذ منى سيفي ؟ وماذا ترى كان قيصر فاعلاً في لو أنه ظفر في ؟ وأنت أيها الشاب الصغير ، ما بالك لا تقيدنى وتكفنى يداً ورجلاً حتى يأتى قيصر فيجلدنى عاجز الحيلة لا أستطيع عن تقسى دفاعاً ؟ لئى لا أحتاج إلى سيف لكى أنجح نفسى ، يكفينى أن أمتنع عن الشهيق والزفير بعض الوقت ، أو أن أضرب رأسى في الحائط » .

فلما أنه ابنه بسيفه ، لم ينتحر بطريقة الرومان في الانتحار على ما فيها من تبل وشجاعة ، وذلك بوضع السيف في مكان يثبت به والارتقاء عليه ، لأنها في نظره طريقة تدل على الخور والخوف من أن ترتجف اليد وهي تظمن السيف ، بل أمسك سيفه بيده وطقن نفسه طعنة واحدة كانت هي القاضية .

فلا عجب أن تعزّ اليت بأب كهذا الأب النبيل الشجاع الحكيم .

ولعل أجمل ما صورته فلوطرخس في أمر نفوذ المرأة ما رواه على لسان ثيموستوكليس اليونانى إذ يقول لزويجته : إنه هو المتحكم في اليونان، وإنما هي المتحكمة فيه ، وإن طفلها هذا هو المتحكم فيها ، فهو إذن أقوى مكانن في هذا الوجود ، « فليستعمل إذن نفوذه هذا بشئ من الحرص والاقتصاد » .

والصدق في أخبار الناس وذكر مجايهم سهل ما دام يتعرض للمسائل التي لا يمتنع الأدب والحياة من ذكرها ، ولكن في أخبار الناس وأفعالهم وخلاقتهم ما يشين . فهل يتغافل المؤرخ المترجم عنها تمشياً مع الأدب والحياة ؟ أم هل يلتقى بقواعد الأدب والحياة

في عرض المحيط ويقولون ما يخزي المرء أن يقوله وأن يسمعه ؟

من الكتاب من يتبع الأسلوب الأول، ومنهم من يتبع الأسلوب الأخير ولكن فلوطرخس يتخذ بينهما طريقاً وسطاً ، هو طريق الصدق مع اللباقة ، فلا هو يسكت عما ينبغي ذكره ، ولا هو يذكره بشكل قليل الأدب بعيد عن الحياة .

في حياة القبيادس ما يشين ، ولكنه بجانب جوهرى في شخصيته ، ذكره أفلاطون بصراحة في محاوره «المأدبة» Banquet في معرض الكلام عن علاقة هذا القائد بأستاذه وأستاذ أفلاطون ، سقراط . فينبغي على فلوطرخس أن يذكره ، فكان ما قاله آية في اللباقة في الاتهام ورد الاتهام مع التحقيق التاريخي الدقيق . يقول :

« كان من الواضح أن الكثيرين من أبناء العلية الذين كانوا على الدوام يربطون صحبته (أى القبيادس) ويتقربون إليه ، كانوا ينجذبون نحوه ويقعون في أسر سجاله الأملئ غير المألوف وحسب . ولكن المودة التي

كان سقراط يحملها له دليل كبير على صفات الغلام النبيلة في أصلها ، وعلى اتجاهاته الحسنة التي لحقها سقراط بحق في سجاله الشخصي وتحت قشرة هذا الجبال في آن معاً . ولما كان سقراط يخشى عليه من ثروته ومركزه وعظم عدد الذين يتزلفون إليه ويتفزلون في سجاله من بين الغرباء والأثنيين على السواء أن يفسده ، استقر عزمه إن أمكنه أن يتدخل فيرمي هذا النبات المرجو من أن يهلك في برعمه قبل أن يوتئ ثمرته الناضجة كاملة» (١).

ذلك الكتاب وذلك كاتبه ، استكمل عدته علماً وأسلوباً . وكان تأثيره الكبير على عطاء التاريخ الذين سبقوه أنه صور سيرهم ، والذين لحقوا به واطلعوا عليه أنه صورهم هم أنفسهم . فكان مورداً لا ينضب لكثير من مسرحيات شيكسبير ، وكان نبراساً لكل طموح إلى العمل المجيد كما يقول عنه برتراند رسل ، الفيلسوف الإنجليزي المعاصر ، في كتابه « صور من الذاكرة» (٢).

(١) الجزء الأول ٤ ص ٢٩٢ .

(٢) راجع كتاب « رسل » ، « صور من الذاكرة » ، الفصل الخامس بالتاريخ .



المكان والزمان والألوهية لصمويل الكسندر

بمستلم
الدكتور يحيى لهوري

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

حياة صمويل الكسندر وكتبه

ولد صمويل الكسندر في السادس من يناير عام ١٨٥٩ في مدينة سدن بمقاطعة جنوب ويلز الجديدة بأستراليا . وتلقى دراسته الابتدائية والثانوية في ملبورن بأستراليا ، وأمضى عامين في جامعتها ثم انتقل إلى كلية « باليول » في أكسفورد بإنجلترا ، ومنها حصل على الليسانس . وكانت قراءاته بعد ذلك موزعة بين اللغات القديمة وآدابها من لاتينية ويونانية والفلسفة والرياضيات وحصل عام ١٨٨٨ على جائزة « جرين » في الفلسفة الخلقية . وذلك عن كتابه « النظام الخلقى والتطور » . وفي هذا الكتاب يبدو أثر دارون على تفكير الكسندر واضحاً . فهو يعرف الخير على هذا النحو : « الخير هو التقدم » أما الشر فهو الحركة العكسية أو هو أيضاً الحركة المحلية التي تعد بالنسبة إلى الحركة إلى الإمام حركة إلى الوراء » (ص ٣٦٩) . ويربط بين الأفعال الأخلاقية والظواهر الكونية في تطورها على النحو التالي : « إننا ننظر إلى الأخلاق على أنها علم من الممكن شرحه وإخضاعه لقوانين عامة . وعلم الأخلاق لا يختلف في هذا عن عالم الكيمياء أو الفيزياء . . . وذلك

لأن تجربتنا تحتوي من بين وقائعها على مجموعة الأفعال البشرية ، وهذه الأفعال لا تقف وحدها في عزلة ، بل توجد وسط وقائع الكون وعلى الأخص وسط وقائع الحياة ، في حركة تطورها » (٥٧) . كما يربط أيضاً الأخلاق بالمجتمع في هذا الكتاب ، وسرى أن هذا الاتجاه سيلازمه طوال حياته .

ولذلك ، فإنه ما أن ظهر هذا الكتاب حتى قوبل بحفاوة من بين الفلاسفة الإنجليز أصحاب نظرية التطور أو أتباعها . فأرسل هربرت سبنسر خطاب تقدير إلى الكسندر ، وأصبح « ليزلي ستيفن » Leslie Stephen صديقاً له ، حتى أن جون لايرد John Laird صديق الكسندر ومترجم حياته يروي لنا أن الصداقة بين ليزلي ستيفن والكسندر قد توطدت حتى أنهما قاما معاً برحلة في شمال إنجلترا .

لكن هذه المرحلة التي بدا فيها تأثير الكسندر بنظرية التطور لم تدم طويلاً . فعلى الرغم من أنه أخذ عن أصحاب التطور فكرة هامة ستستطير على فكره الفلسفي كله طوال حياته ، وأعني بهذه الفكرة : فكرة « الانبثاق » ، إلا أنه سرعان ما تخلى عن ربط الأخلاق بالكون وبالحياة ، وأصبح ينظر إلى الأفعال الأخلاقية

على أنها قيم ، أهم ما يميزها أنها إنسانية صرفة ، أى أنها وقفت على عالم الإنسان ولا وجود لها فى عالمى المادة والحياة .

فى هذه المرحلة الثانية من مراحل تطور ألكسندر الفلسفى ، تشعبت قراءاته الفلسفية . وشعر بالحاجة إلى التزود بدراسة علم النفس التجريبي الذى كان فى ذلك الوقت وليد النشأة فى بريطانيا . ولذلك ، فعلى الرغم من أنه كان قد عين فى ذلك الوقت زميلاً فى كلية لينكولن بأكسفورد وكان أول يهودى يعين كزميل فى أكسفورد أو كامبردج ، إلا أنه توجه إلى ألمانيا عام ١٨٩٠ ليدرس علم النفس التجريبي تحت إشراف هوجو مونستر بيرج . لكنه لم يمكث بألمانيا إلا عاماً واحداً عاد بعده إلى أكسفورد . ولم يمكث بها إلا قرابة عامين حين بعدها أستاذاً لكرسى الفلسفة فى كلية أويتر بجامعة مانشستر . واستمر فى منصبه هذا إلى أن أحيل إلى المعاش عام ١٩٢٤ . وقبل إحالته إلى المعاش بست سنوات انتدبته جامعة جلاسجو لإلقاء محاضرات « جيفورد » بين عامى ١٩١٦ ، ١٩١٨ . ومجموعة هذه المحاضرات هى التى تكون كتاب « المكان والزمان والألوهية » الذى طبع أول مرة عام ١٩٢٠ ، وطبع طبعة ثانية عام ١٩٢٧ . وانتدبته كذلك بجامعة أكسفورد عام ١٩٢٧ لإلقاء محاضرات « هيربرت صينسر » . وظل ألكسندر بعد إحالته إلى المعاش مقياً فى مانشستر إلى أن توفى بها فى ١٣ سبتمبر عام ١٩٣٨ . وقد أصيب ألكسندر بالصمم فى فترة مبكرة من حياته ، ومع ذلك فقد كان مغرمًا بالاستماع إلى الموسيقى . وكان هذا أيسر عليه من التقاط كلمات محدث أو صديق ، كما يحكى ذلك عنه جون ليرد فى الكتاب الذى نشره بعد وفاته بعام واحد ، عام ١٩٣٩ ، وضم ما لم ينشر من كتب ومقالات ألكسندر . وهو بعنوان « قطع فلسفية وأدبية مع ترجمة حياة لصمويل ألكسندر » Philosophical and Literary pieces, with a Me-

moir, London, Macmillan, 1939. وكان ألكسندر كذلك مغرمًا بزيارة المتاحف والكنائس والمعارض الفنية ، التى كثيراً ما كان يرى فى طريقه لزيارتها على دراجته التى كان يهوى ركوبها .

وقد تولى ألكسندر رئاسة الجمعية الأرسططالية للفلسفة مرتين : فى الفترة بين عامى ١٩٠٨ ، ١٩١١ ثم فى الفترة بين عامى ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ . وحصل على وسام الاستحقاق عام ١٩٣٠ .

وأهم كتبه كتاب « النظام الخلقى والتطور » الذى نشر عام ١٨٨٩ ، وكتاب عن « لوك » نشر عام ١٩٠٨ وكتاب « المكان والزمان والألوهية » الذى سبقه إلى القارئ العربى ، والكتاب الصغير « اسينوزا والزمان » الذى نشر عام ١٩٢١ وأعاد طبعه جون ليرد فى « قطع فلسفية وأدبية » من ص ٣٤٩ إلى ص ٣٨٥ . وكتاب « الفن والمادة » الذى نشر عام ١٩٢٥ من مطبوعات جامعة مانشستر وأعاد طبعه جون ليرد فى الكتاب الذى أشرنا إليه الآن من ص ٢١١ إلى ص ٢٣٢ . وكتاب « الجمال وأشكال أخرى للقيمة » وقد صدر عام ١٩٣٣ . وهو من أهم الكتب فى فلسفة الجمال . وأخيراً الكتاب الذى نشره جون ليرد بعد وفاته والذي ضم إلى جانب الكتابين الصغيرين اللذين ذكرناهما الآن عن « اسينوزا والزمان » وعن « الفن والمادة » مجموعة أخرى من المقالات : مقال عن « الورع تجاه الطبيعة » ، ومقال عن « دكتور جونسون وفلسفته » ومقال عن « مولير والحياة » ومقال عن « الفن والغريزة » ومقال عن « التأليه ووحدة الوجود » ومقال عن « الإبداع الفنى والخلق الكونى » ومقال عن « المذهب الطبيعى والقيم » ومقال عن « بسكال الكاتب » ومقال عن « اسينوزا » .

مقالاته

والى جانب هذه المقالات التى جمعها جون ليرد يوجد عدد كبير من المقالات والبحوث الهامة لصمويل

ألكسندر نشرها في أشهر المجلات الفلسفية مثل : مجلة أعمال الجمعية الأرسططالية ، ومجلة العقل ، والصحيفة الدولية للأخلاق ، ومجلة أعمال الأكاديمية البريطانية ، ومجلة صحيفة الدراسات الفلسفية ، ومجلة الصحيفة البريطانية لعلم النفس ، وفي غيرها من المجلات والتقويمات الفلسفية .

فالمقالات التي نشرت في «مجلة أعمال الجمعية الأرسططالية» هي : مقال «هل العقل مرادف للشعور ؟» المجلد الأول ، العدد الأول ، عام ١٨٨٨ . ومقال «هل الطبيعة تحتوي على بداهة أو غرض ؟» المجلد الأول ، العدد الثالث ، عام ١٨٨٩ . ومقال «هل التفرقة بين الفعل « يكون » والفعل « يجب » تفرقة قاطعة ونهائية ؟ » (بالاشتراك في الندوة مع سنجويك ومويرهد وستاوت) عدد مارس ١٨٩٢ ، ومقال «هل إدراك الزمان مصدره الفكر ؟» المجلد الثالث ، القسم الأول ، فبراير عام ١٨٩٣ ، ومقال «طبيعة الفاعلية الذهنية» ، المجلد الثامن ، يونيو ١٩٠٨ . ومقال «الفاعلية الذهنية ودورها في النزوع والتفكير» المجلد التاسع ، نوفمبر ١٩٠٨ ، ومقال «الإحساسات والصور الحسية» عدد نوفمبر ١٩٠٩ ، ومقال «النفس باعتبارها ذات وشخص» ، عدد نوفمبر ١٩١٠ ، ومقال عن «الحرية» في عدد يناير ١٩١٤ ، ومقال «المكان - الزمان» المجلد ١٨ عام ١٩١٨ ، ومقال : الشكل والموضوع والمادة في الفن» مجلد ٣٧ ، عدد أبريل ١٩٣٧ .

والمقالات التي نشرت في مجلة «العقل» هي : مقال «تصور هيجل للطبيعة» ، عدد أكتوبر ١٨٨٦ ، ومقال «فكرة القيمة» ، عدد يناير ١٨٩٢ ، ومقال «منهج الميتافيزيقا والمقولات» عدد يناير ١٩١٢ ، ومقال «العلاقات وبخاصة علاقة المعرفة» عدد يوليو ١٩١٢ ، ومقال «الإرادة الجمعية والحقيقة» عدد

يناير ١٩١٣ ، وتكلمة لنفس المقال عدد أبريل ١٩١٣ ، ومقال «بعض الإيضاحات» عدد أكتوبر ١٩٢١ . والمقالات التي نشرت في مجلة الصحيفة الدولية للأخلاق Inter. Journ. of Ethics هي : مقال «الانتخاب الطبيعي في ميدان لأخلاق» ، عدد يوليو ١٨٩٢ ، ومقال «الأخلاق والسلوك» عدد يوليو ١٨٩٣ .

والمقال الذي نشر في مجلة أعمال الأكاديمية البريطانية مقال هام عن «أسس الواقعية» عدد يناير ١٩١٤ .

والمقالات التي نشرت في الصحيفة البريطانية لعلم النفس مقال «أسس ومخطط لنظرة نفسية في المعرفة» عدد ديسمبر ١٩١١ ، ومقال «خطوات عملية الإبداع من عقل الفنان» ، عدد يناير ١٩٢٧ .

والمقالات التي نشرت في صحيفة الدراسات الفلسفية مقال «الأخلاق كفن» ، عدد أبريل ١٩٢٨ ، «العلم والفن» نشر في عدد يوليو ١٩٣٠ ، ونشرت تكلمته في عدد أكتوبر ١٩٣٠ .

والمقالات في هيبيرت جورنال Hibbert journal مقال «وجهة نظر البطليموسية والكوبرنيكية في موضع العقل بالنسبة إلى الكون» ، عدد أكتوبر ١٩٠٩ ، ومقال «الفن والحقيقة» عدد يناير ١٩٢٥ .

ومقال نشر في الأنسكلوبيديا البريطانية «الطبعة الرابعة عشر» ، المجلد ١٨ ، عام ١٩٢٩ بعنوان «كيفية المادة الأولية والثانوية والثالثة (القيم)» .

ومقال في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عدد أكتوبر ١٩٣٥ بعنوان «القيمة والعظم أو الفخامة» .

ومقال نشر في أعمال المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة (مؤتمر ديكارت) عام ١٩٣٧ عن «موضوعية القيمة» ومقال من أعمال المؤتمر الدولي السابع المعقود في أكسفورد ، سبتمبر عام ١٩٣٠ عن «الحق والخير والجمال» .

ومقال في كتاب « الفلسفة والتاريخ » ، مقالات مهداة إلى إرنست كاسير ، أكسفورد عام ١٩٣٦ ، وعنوانه « تاريخية الأشياء » .

ومقال عن « القيمة » من « تقويم مكتبة جون ريلاندز » عدد يوليو ١٩٣٣ .

ومقال في « مجلة هلبورن » ، عدد أكتوبر ١٩٢٤ وعنوانها « كانط » .

مصادر فلسفته

تأثر ألكسندر بنظرية التطور في المرحلة الأولى لتطوره الفلسفي ، على نحو ما رأينا . فتنظرية التطور إذن مصدر من مصادر فلسفته . أما المصدر الثاني الذي حدد الشكل العام لفلسفة ألكسندر كلها ، فهو حركة الواقعية الجديدة التي ظهرت في إنجلترا وأمريكا . وقد أعلن ألكسندر تأثره بهذه الحركة في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب المكان والزمان والألوهية ، إذ يقول : « فلسفتي جزء من الحركة التي بدأت في إنجلترا على يد الفيلسوفين » مور « و » رسل « وفي أمريكا على يد مؤلفي كتاب « النيورباليزم » (الواقعية الجديدة) ، تلك الحركة التي انتشرت انتشاراً سريعاً ، وكان هدفها البحث عن صورة أو أخرى للواقعية في الفلسفة . أما مؤلفو كتاب « النيورباليزم » الذي ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٢ والذي يشير إليهم ألكسندر ، فهم الفلاسفة الستة : ليندون هولت - والتر مارفن - ولیم مونتاجيو - والف بارتون برى - والتر بيتكين - إدوارد سبولدينج .

وفي مقدمة الطبعة الثانية لكتاب المكان والزمان والألوهية ، أعلن ألكسندر عن مصدر ثالث لفلسفته . وهذا المصدر الثالث هو اسبينوزا . إذ يقول مشيراً إلى نظريته إلى العقل ووضعه له إلى جانب الأشياء في الطبيعة وتأويله له أيضاً على أنه صورة للبدن idea corporis « إذا كان المذهب الذي يتصور العقل

على هذا النحو يدعى بالمذهب الطبيعي فأنا سعيد إذ أجد نفسي في هذا متفقاً مع اسبينوزا ، وأنادي بأن المذهب الطبيعي مفهوماً على النحو الذي فهمه به كل من اسبينوزا وأنا يعترف بوجود كل الأمور الإنسانية ذات القيمة » . وألكسندر بهذا الاعتبار صاحب مذهب طبيعي في الفلسفة . إلا أن الطبيعة كما يفهمها ليست مجرد طبيعة مادية لأنها تلقى بنا في مناطق روحية صرفة ولأن ألكسندر عرف كيف يربط بين حركة الطبيعة وتطورها بالشعور الديني .

ومصدر رابع هام لفلسفة ألكسندر صرح به في مقدمة الطبعة الثانية لنفس الكتاب أيضاً ، وأعني به نظرية النسبية التي تقوم في جوهرها على أن مادة الكون أو العالم ليس هو المكان بل المكان - الزماني ، وتقوم على إدخال الزمان في جوهر العالم . لكن ألكسندر على الرغم من تأثره بهذه النظرية ، إلا أنه يعلن أن الجانب الفزيائي - الرياضي منها لا يعنيه وأن ما يعنيه منها هو نتائجها الفلسفية فقط .

محتويات كتاب المكان والزمان والألوهية

"Space, Time and Deity"

كتاب « المكان والزمان والألوهية » جزءان : يحتوي كل جزء منهما على قسمين كبيرين ويشتمل كل قسم منهما على عدة فصول . أما القسم الأول بفصوله الستة فيعالج المكان - الزمان أو المكان - الزماني من جوانب متعددة : من ناحية الفزياء ومن الناحية العقلية الذهنية ومن الناحية ارياضية ومن ناحية العلاقات التي تنمو فيه . والقسم الثاني موضوعه « المقولات » ويشتمل على عشرة فصول يعالج الفصل الأول منها نظوة ألكسندر للمقولات ومعارضته لفلسفة كانط العقلية . ثم تتناول الفصول التي تلي ذلك الألوهية والاختلاف ، والكل والجزئي والنظام والجوهر والعلية والكم والكيف والعدد والحركة والواحد والكثير من

وجهة نظر ألكسندر التجريبية في العلاقات . ويخصص ألكسندر الفصل الرابع منها بوجه خاص لشرح هذه النظرة التجريبية للمقولات والعلاقات . ويبدأ الجزء الثاني بقسميه الكبيرين : القسم الأول يضع له ألكسندر هذا العنوان : « النظام والمشاكل التي يثيرها الوجود التجريبي » ، ويضم عشرة فصول تناول العقل الفردي وعقل الآخرين وكيفيات المادة الأولية والثانوية ، وعلاقة العقل بالمعرفة وعلاقته بالجسم ودراسة فاعلية العقل ونواحي نشاطه وطرق معرفته للمقولات ولكيفيات المادة . ثم يختص الفصلان التاسع والعاشر ببحث القيم والحرية . أما القسم الثاني أو الكتاب الثاني من هذا الجزء الثاني فهو بحث في الألوهية ، ويحتوي على فصول ثلاثة : الأول عنوانه الألوهية والله ، والثاني الألوهية والعاطفة الدينية ، والثالثة الألوهية والقيمة .

وستتناول فيما يلي عرضاً لأهم الأفكار التي اشتمل عليها هذا الكتاب .

. . .

تعريف الفلسفة

يبدأ ألكسندر كتابه بتعريف الفلسفة في المقدمة بأنها « الدراسة التجريبية للعناصر الأولية أو غير التجريبية التي توجد في الواقع » . فإذا كان موضوع دراسة العلم هو المادة ، فإن الفلسفة في رأى ألكسندر تتخذ موضوعها من دراسة الروابط أو العلاقات أو المقولات التي تصل بين الأشياء المادية بروابط وعلاقات عقلية ، توصف على أسامها هذه الأشياء بأنها جواهر أو بأنها علل ومعلولات أو بأنها كليات وجزئيات أو بأنها ذات كم معين أو كيف معين أو بأنها واحدة أو متكررة . . . الخ . فموضوع دراسة الفلسفة أو الميتافيزيقا — والكلمتان عند ألكسندر بمعنى واحد ، ومن أجل ذلك يبقى على كلمة « ميتافيزيقا » — يتعدى إذن نطاق العلوم التجريبية الجزئية التي يختص كل منها

بدراسة جانب واحد من جوانب المادة ، ولا ينظر أحدها في العلاقات العامة التي تشكل جميع الأشياء المادية على نحو ما تفعل الفلسفة . لكن إذا كان موضوع دراسة الفلسفة عقلياً وأولياً ، فلماذا يصف ألكسندر الفلسفة بأنها دراسة تجريبية ؟ وكيف سيتسنى لنا دراسة العقل الأولى دراسة تجريبية على أساس منهج تجريبي ؟ ينهنا ألكسندر أولاً إلى أن الدراسة التجريبية ليس معناها دراسة حسية ، لأن الفلسفة التي تلعب منهجاً تجريبياً ليس من الضروري أن تكون حسية ، وإنما هي تجريبية من حيث أنها تعالج العلاقات والمقولات لا على أنها نتيج من العقل ، بل على أنها روابط تجريبية محضة تنظم الأشياء بحسبها في مجموعات وتشكيلات تنشأ وتنمو وتتم على أرض الواقع . فهي تجريبية بهذا المعنى ، لكنها ليست حسية لأن طريقنا إلى معرفتها لم يكن أعضاء الحس : وهي عقلية وأولية ، لا بأى معنى مثالي لهاتين الكلمتين ، ولا لأنها صادرة عن العقل الذي تصوره المثاليون على أنه الملكة التي تعمل في استقلال عن التجربة وسابقة عليها ، بل بمعنى واحد فقط هو أنها تمثل روابط بين الأشياء بعامة ، وتمثل مجموعات وتشكيلات تنظم الأشياء كلها بحسبها في أرض الواقع ، ولا تتعلق بشيء جزئى معين . فالفلسفة إذن دراسة تجريبية للأولى أو العقلى بالمعاني التي حددناها لهذه الكلمات . أما إذا لم يفهم المثاليون كيف تكون الفلسفة عقلية ولا تكون أولية بالمعنى الذي فهموه هم من هذه الكلمة ، فعذرهم أنهم بدأوا بأن وضعوا العقل من مكان ممتاز بالنسبة إلى سائر الأشياء ، باعتباره متعالياً عليها ، وقادراً على تشكيلها وتنظيمها دون ما حاجة إلى الاحتكاك بوقائع التجربة . وعلى العكس من ذلك ، يرى ألكسندر أن العقل ليس له هذا المكان الممتاز الذي أفرده له المثاليون ، ومن أجل ذلك بدأ بأن وضعه إلى جانب الأشياء ووسطها . وأخيراً فإن الدراسة التجريبية للفلسفة تعنى أيضاً عند ألكسندر أن جميع أجزاء الكون

تستوعب بوجود حقيقي ، وبذلك تختلف عن نظرة المثالية المطلقة إليها باعتبار أنها مجرد أجزاء للكل ، وأن الكل أو المطلق هو وحده الذي يتمتع بالوجود الحقيقي ، أما هي فمجرد أوهام أو — على أحسن تقدير — مجرد مظاهر لهذا المطلق .

المكان الزماني

المكان — من وجهة نظر الرجل العادي — هو الخاوي للأشياء ، والزمان — من وجهة نظره أيضاً — هو الفترة التي تستغرقها الأحداث في الوقوع . وقد بدأ ألكسندر في تصويره للمكان والزمان من هذه النظرة الدارجة أو الجارية . فهذا الشيء الذي أمضى له علاقة بالشيء الذي يحاوره أو يبعد عنه ، وهذه العلاقة تنمو في امتداد هام ، امتداد متصل ، توضع فيه الأشياء وتحرك . والمكان ليس شيئاً آخر إلا هذا الامتداد العام للنقط . والزمان هو الآخر ليس إلا تعاقباً متصلاً أو امتداداً متصلاً للحظات . والمكان والزمان في هذه النظرة ليسا إطارين عقليين يخلعهما العقل على الأشياء ، ولا يمثلان قوالب ذهنية ينشرهما العقل على الأشياء لينظم عن طريقها وجودها وتعاقبها . كلا إن كلا منهما يمثل امتداداً . والأشياء — أو النقط التي تكونها — تمثل أجزاء من هذا الامتداد . وكيفيات هذه الأشياء ليست هي الأخرى إلا أجزاء من هذا الامتداد . بمعنى أني عندما أرى جسمًا ذا لون أصفر مثلاً ، قبلًا من أن أقول إنني قد رأيت اصفراراً ممتداً ، على أن أقول إنني بصدد امتداد مصفر ، لأن الامتداد هو الأصل ، وهو مصدر انبثاق جميع كيفيات المادة ، ولأنني إذا كنت قد رأيت هذا الامتداد الجزئي مصفراً هذه المرة ، فقد أراه بعد ذلك متلبساً بلون آخر ، وقد أراه مجرداً عن كل لون ، ومبقي كما كان امتداداً ، لا يتوقف وجوده على روئيتي له ، بل يستمد وجوده من ناحية أنه جزء من الامتداد الكلي ، أي من المكان ؛

والأمر شبيه بهذا في الزمان . لأن المكان والزمان متصلان أحدهما بالآخر على نحو وثيق . ولأن المكان في طبيعته زماني ، ولأن الزمان مكاني . ذلك أن الأصل في لحظات الزمان أنها تتتابع أو تتلاحق ، ولا تتابع أو تتلاحق إلا في « المنفصل » . فالأصل في لحظات الزمان إذن أنها متفصلة . ولكن اتصال هذه اللحظات ، اتصال الماضي بالحاضر ، وارتباط السابق باللاحق أمر لا يرق إلى الشك . وهذا الاتصال في لحظات الزمان يبدو متعارضاً مع طبيعة الزمان الأصلية القائمة في وجوده المنفصل . لكنه أمر واقعي تشهد به تجربتنا الواقعية مع الزمان . ولو بحثنا عن مصدر اتصال لحظات الزمان لوجدنا أن هذا المصدر هو المكان الذي يدخل بطبيعته كبعد هام في جوهر الزمان . فالمكان إذن هو العنصر المتصل في جوهر الزمان المنفصل .

وكما أن المكان يدخل في تركيب الزمان على هذا النحو ، كذلك فإن الزمان يدخل في تركيب المكان . وذلك لأن المكان إذا نظر إليه في حد ذاته ، فيبدو أمامنا على أنه امتداد متصل الأجزاء أو على أنه كتلة صماء أو على أنه جسم واحد متداخل الأجزاء ، لا نستطيع أن نعين أجزائه أو نفصل بين جسم وجسم فيه . لكن الواقع يشهد بأن المكان به أجسام متميزة ، ولو بحثنا عن مصدر انفصال أجزاء المكان وتمايز الأجسام التي تشغله كل منها عن الآخر ، لوجدنا أن هذا المصدر هو الزمان ، لأنه عن طريق الزمان نستطيع أن نعين الفترة التي يشغلها امتداد معين ، وبذلك تمايز الأجسام .

وفضلاً عن هذا ، فإن الزمان مصدر ترتيب نقط المكان بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر . فإذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، وإن النقطة ب على يمين النقطة ج ، فسيستج من ذلك أن النقطة أ متكون على يمين النقطة ج . وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً في

المكان إلا أن الأصل فيه هو الزمان . لأنه يتصل بخاصية هامة من خصائص الزمان وهى خاصية « التعدى » : ومضمونها أنه إذا كانت اللحظة أ سابقة على اللحظة ب واللحظة ب سابقة على اللحظة ج ، فينتج من ذلك أن اللحظة أ سابقة على اللحظة ج . وترتيب النقط في المكان خاضع كذلك للزمان باعتبار آخر . وذلك لأننا إذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، فينتج من ذلك أن النقطة ب لا يمكن أن تكون على يمين أ . وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً في المكان وبسببه إلا أن الأصل فيه هو الزمان لأنه يتصل بخاصية هامة أخرى من خصائص الزمان ، وهى خاصية « عدم قابلية الزمان للإعادة » ومضمونها : أن اللحظة أ إذا كانت قبل اللحظة ب أو سابقة عليها ، فلا يمكن أن تصبح يوماً ما لاحقة عليها .

وانتقال المكان بالزمان على هذا النحو الوثيق عند ألكسندر يؤكد أن الكون الذى نعيش فيه كون متحرك ، وأن الصيرورة أو الحركة أهم ما يميزه . ولذلك فإن المكان — الزمانى عند ألكسندر ليس شيئاً آخر إلا الحركة : « نستطيع أن ننظر إلى المكان الزمانى اللامتناهى الشامل على أنه هو هو الحركة ، خاصة وأن هذه النظرة إلى المكان الزمانى قريبة من وجهة نظر اللغة الجارية » (المكان والزمان والألوهية ، ج ١ ، ص ٨١ ، الطبعة الثانية) . ولكى يؤكد ألكسندر هذا المعنى رأى أن « كل نقطة في المكان يجرى عليها الزمان كله ، كما أن كل لحظة في الزمان تتعاقب في أجزاء المكان كله » .

فهناك إذن مكان — زمانى ، أما قولنا بأن ثمة مكاناً وزماناً ، فهو قول غير دقيق لأن واو العطف تشعر بأنهما منفصلان . والمكان — الزمانى الكلى يمثل عند ألكسندر المركب العام الذى يضم مجموعة الأمكنة الزمانية الجزئية . ولكنه لا يمثل مجموع هذه الأمكنة — الزمانية ، بل يمثل بالأحرى الأساس أو المصدر لها .

والحديث عن المكان — الزمانى أو عن الزمان باعتباره بعداً هاماً داخلاً في تركيب المكان عند ألكسندر يفتق مع مفهوم نظرية النسبية ، التى تقوم على الأخرى على إدخال الزمان باعتباره بعداً رابعاً للمكان . لكن مبدأ النسبية مبدأ فزيائى — رياضى ، لا يتصل بالفلسفة أو بالميتافيزيقا اتصالاً مباشراً . وألكسندر لا يعنيه من هذه النظرية إلا نتائجها الفلسفية . وأهم هذه النتائج أن كل إنسان أو كل شخص ملاحظ ما دام يعيش — تبعاً لهذه النظرية — في مكان زمانى خاص به ، ومرتبطة بلحظة الإدراك ، فإن هذا من شأنه أن يدفع ويدفع كل أشباهه من الناس إلى أن يخرج من هذه النظرة الفردية الانعزالية ، ويعتقد بوجود مكان وزمان كليين أو بوجود مكان زمانى كلى ، يمثل امتداداً مشتركاً بين كل الأمكنة الزمانية التى يعيش فيها كل منهم ، ويكون له نوع من الاستقلال عن كل الأشخاص الملاحظين .

المكان والزمان العقليان

يقول ألكسندر في الفصل الثانى الذى يعقده لبحث المكان والزمان العقليين إنه يقصد بالزمان العقلى الزمان الذى يعاينه كل منا شعورياً ، ويقصد بالمكان العقلى المكان الداخلى الذى يمثل عند كل منا المسرح الذى تظهر عليه أحداث حياتنا الباطنية . وهما في مقابل المكان والزمان الخارجيين الكليين أو الطبيعيين .

والذى يريد أن يبرهن عليه ألكسندر أن المكان والزمان العقليين أو الشعوريين جزء من المكان والزمان الخارجيين أو الطبيعيين . ولنبداً بالزمان . فعندما أتذكر حادثة وقعت في الماضي وأعين تاريخها ، وعندما أتوقع حادثة ستقع في المستقبل وأعين تاريخها ، فأننى لا أفعل ذلك إلا بالقياس إلى الزمان الحاضر أو زمانى الشعورى الذى أشعر به بينى وبين نفسى . ومعنى ذلك أن الزمان الخارجى ، زمان الماضى والمستقبل ، زمان الأحداث

التي وقعت والتي ستقع ، غير منفصل عن زمانى الشعورى الحاضر . والأمر شبيه بذلك فى المكان العقلى ، فهو غير منفصل عن المكان الطبيعى الخارجى . ولكن ما هو المكان العقلى أولاً ؟ يقول ألكسندر إن العقل يشعر بينه وبين نفسه أنه ممتد وأن له وضعاً معيناً ويشعر بأن الأحداث العقلية التى تمر عليه وفيه لها « اتجاه » معين . وبالإضافة إلى هذا ، فإن إدراكى للأشياء القائمة فى المكان الطبيعى يكون دائماً إدراكاً لأشياء قائمة « هناك » . ولا تستقيم كلمة « هناك » إلا إذا كانت بالقياس إلى كلمة « هنا » . وكلمة « هنا » تعبر عن المكان العقلى أو عن المكان الذى يحتله عقلنا . أما إذا أردت أن أعرف المكان الذى يحتله عقلى ، فالإجابة يسيرة لأن عقلى فى مكان ما من جسدى أو من رأسى . ورأسى أو غنى جزء من جسمى ، وجسمى جزء من المكان الخارجى العام .

وهكذا أثبت ألكسندر أن المكان العقلى وكذلك الزمان العقلى جزء من المكان والزمان الطبيعيين أو الخارجيين . وإذا انتقلنا الآن إلى المكان - الزمانى العقلى متجدد أنه هو الآخر غير منفصل عن المكان الزمانى الخارجى العام . فعند تذكى لشيء معين وقع فى الماضى أو عند توقى لشيء معين سيقع لى فى المستقبل فأننى أتوهم خطأ أننى أتذكر الماضى وأتوقع المستقبل من خلال تجربتى الحاضرة أو من خلال حاضرى الذى أعيش فيه . لكن الحق أنى أتذكر الحادثة الماضية ومكانها فى استقلال عن الحاضر ، أعنى أننى أتذكر الماضى باعتباره ماضياً ، وأتوقع المستقبل أيضاً باعتباره مستقبلاً . أما ما يكون حاضراً فى فعل التذكر وفعل التوقع فهو ليس إلا النشاط العصبى الذى يتم به فعل التذكر أو فعل التوقع . وهذا النشاط العصبى الذى يجرى فى المخ زمانى مكافئ : زمانى باعتبار أنه يتم فى الحاضر ، ومكافئ باعتبار أنه يقع فى المخ ، والمخ جزء من الجسم ، والجسم جزء من المكان .

والأمر على هذا النحو فى جميع العمليات العقلية ، إذ علينا أن نفرق فيها بين فعل الإدراك أو فعل التخيل أو فعل التفكير والتصور وبين موضوع كل منها . ففى الإدراك الحسى مثلاً توجد معطيات محسوسة لها وجود مستقل عن فعل الإدراك . وعندما أقول مثلاً : « أرى شجرة » فعلى أن أميز بين وجودين : وجود فعل الإدراك أو الإبصار الذى يجرى فى داخلى ، ووجود الشجرة . وعندما أقول « تخيلت صورة معينة مثل صورة السودان » . فأننى يجب أن أفصل بين فعل التخيل وموضوع التخيل ، لأن هذا الموضوع منفصل ومستقل عن فعل التخيل . ولا أدل على ذلك من أننى أضع هذا الموضوع فى موضعه من المكان - الزمان . فأتصور السودان فى اللحظة التى أنجليه على أنه « يقع جنوب القطر المصرى » (ج ١ ، ص ٩٩) .

وارتباط الزمان بالمكان على هذا النحو الوثيق جعل ألكسندر يوجه النقد ضد برجسون على الرغم من اعترافه بأنه كان أول فيلسوف اهتم بالزمان اهتماماً بالغاً وجعل منه محور ألفلسفته كلها . فالزمان عند برجسون هو الزمان الشعورى العقلى النفسى ، الذى أطلق عليه زمان « الديمومة » ليعبده عن أى احتكاك بالمكان . وذلك لأنه كان يعتقد أن مداخلة المكان للزمان إفساد لطبيعة هذا الأخير . ومن الحجج التى استدلت بها برجسون على وجهة نظره بحوثه فى الذاكرة ، وقوله إننا لا نتذكر الماضى باعتباره ماضياً بل باعتباره حاضراً أو من خلال الحاضر . والغرض الذى كان يرمى إليه برجسون من وراء ذلك أنه كان يريد أن يعيد تأثير الأحداث التى وقعت فى المكان عن مجرى الزمان الحقيقى الذى يعترف به وهو زمان الديمومة الحاضرة . ولكن ألكسندر يلاحظ أن الماضى لا يبدو كحاضر إلا للملاحظ الخارجى . فلو أن عاصفة هبت وأدت إلى ثنى جزع شجرة مثلاً ، فإن هبوب العاصفة باعتبار أنه حدث وقع فى الماضى ، لن يكون قادراً على تذكر وقوعه

في الماضي إلا الشجرة نفسها . أما المشاهد الخارجي فسيحجز عن ذلك ، ولن يرى أمامه إلا حاضر الشجرة ذات الجزع المثني . أعني أنه سيتصور هبوب اعاصفة وثني جزع الشجرة من خلال ما يشاهده الآن في الحاضر . أما الشجرة فإذا فرضنا أنها قد زودت بعقل وذاكرة ، فإنها ستكون قادرة على تذكر الماضي باعتبارها ماضياً . وأياً ما يكون الأمر ، فإن علينا أن نفرق دائماً بين فعل التذكر ، وهو فعل يتم في الحاضر ، وبين موضوع التذكر وهو حدث وقع في الماضي .

وبعد أن وقفنا على الصلة الوثيقة بين المكان والزمان على النحو الذي رأينا ، لا مبرر لمتابعة كانط في الفصل الذي قام به بينهما على أساس أن المكان صورة أولية للإدراك الحسي الخارجي وأن الزمان صورة أولية للإدراك الحسي الباطني . فقد عرفنا أولاً أن المكان والزمان ليسا صورتين أوليتين للإدراك ، بالمعنى الذي كان يفهمه كانط من كلمة «أولى» . وعرفنا ثانياً أنه لا مبرر للفصل بين إدراك خارجي وإدراك باطني .

المكان والزمان الرياضيان

يبدأ ألكسندر بحثه في المكان والزمان الرياضيين بتنبهنا إلى أنه قد استقر في الأذهان أن الرياضيات من اختراع الخيال والوهم ، وأنها علم توفيقى ، أو علم «مواضعات» . وعلماء الرياضة أنفسهم يفاخرون بهذا ويكررون لنا دائماً بأن علمهم من ابتكارات ذهنهم وأهم يشعرون بحرية مطلقة في مصادراتهم وتصوراتهم الرياضية . وألكسندر لا يؤمن بهذا الذي يقوله بعض علماء الرياضة : فهو يذكرنا أولاً بأن علم الهندسة مثلاً ليس هو علم المكان بل هو علم الأشكال التي في المكان . أما العلم الذي يبحث في المكان وحقيقته فهو الفلسفة أو الميتافيزيقا . وكذلك علم الحساب ، فهو ليس بعلم العدد أى ليس بعلم العدد المجرد بل هو علم الأعداد . وإذا نظرنا بعد هذا في الأشكال الهندسية لوجدنا أن عالم

الرياضة يقول لنا إن المثلث الذي يرسمه يستمد قيمته من أنه مثلث مجرد ينطبق مثلاً على كل المثلثات التي نلتقي بها في المكان (على هذه القطعة من الخشب على شكل المثلث ، أو على هذا الحوض المثلث من الزهور) ولكنه لا يمثل أحداً منها . فقيمة المثلث يستمدتها - في نظر عالم الرياضيات - من تجريده . ولكن علينا أن نذكره بأن جميع الأشكال الهندسية تمثل اقتطاعات تحركات واقعية تجري في دنيا الواقع ، وأن المكان الحقيقي الواقعي ليس هو مجرد المكان بل هو المكان - الزماني أو المكان الدائب الحركة . ولذلك فإن الأشكال الهندسية تمثل حركات لأجسام متحركة في المكان .

وقد يقال لتوكيد هذا الاتجاه التجريدي للرياضيات كذلك أن الهندسات اللاإقليدية قدمت لنا مكاناً لاإقليدياً مختلفاً عن المكان الواقعي . لكن هذه الحجة مردود عليها . فالكسندر يقرر - كما يقرر الكثيرون من علماء الرياضيات - أن هناك مكاناً واحداً ، على الرغم من وجود هندسات مختلفة . فالهندسات اللاإقليدية قدمت لنا تصوراً معيناً للمكان - الزماني : تصوراً قام على أساس المكان المقعر عند لوباشوفسكى وعلى أساس المكان المحدب عند ريمان . فانهى هذا التصور إلى أن تغيرت مصادرة كمصادرة إقليدس التي تقول : «لا يمكن أن نرسم من نقطة واحدة سوى خط مستقيم واحد مواز لخط معين» وأصبح معناها عند لوباشوفسكى «من الممكن رسم أكثر من خط مواز لخط معين» وأصبح معناها عند ريمان «لا يمكن إطلاقاً رسم أى خط مواز لخط معين» . لكن هذه الهندسات كلها ليست إلا تصورات متباينة للمكان الواقعي التجريبي الوحيد وهو المكان - الزماني .

ومن أجل ذلك يلعب ألكسندر إلى أن عالم الرياضيات المبتدئ يربط ربطاً محكماً بين تصوراته الرياضية والمكان - الزماني المحسوس ، وإذا تعمق قليلاً في علمه عزلنا تماماً عنه ، أى عن الواقع المحسوس ،

أما إذا تعمق أكثر وأكثر ، واتسعت نظرتيه بحيث أصبح فيلسوفاً ، فلا بد أن يعود بنا مرة ثانية إلى المكان - الزماني التجريبي .

المقولات

نظرة ألكسندر للمقولات هي التي حددت الطابع الواقعي لفلسفته بوجه عام ، وذلك في مقابل فلسفة عقلية كفلسفة كانط ، نظرت إلى المقولات نظرة مغايرة تماماً لنظرة ألكسندر . فتحزن نعلم أن فكرة كانط في المقولات قد تحدت عن طريق وضعه « الجوهر المادي » في حوزة العقل ، ونظر إليه على أنه مقولة من المقولات ، بدلا من أن يتركه في الطبيعة . والمقولات عند كانط عبارة عن إطارات يضعها الذهن ليشكل بها التجربة وموضوعاتها تشكيلا أولياً سابقاً ومن أجل أن يجعل هذه التجربة كذلك ممكنة من الناحية العقلية فحسب ، حيث أن فلسفة كانط ليست فلسفة التجربة بقدر ما هي فلسفة إمكانية التجربة أو فلسفة التجربة الممكنة . وعلى العكس من ذلك ، فقد رأى ألكسندر أن الموجودات كلها باعتبار أنها أجزاء من المكان الزماني الواقعي ليست إلا جواهر . والجوهر عنده ليس له أي معنى ميتافيزيقي ، ولن يكون ذلك المحوّل الحامل للصفات الذي كرس باركلي كل جهوده للقضاء عليه . بل هو عبارة عن محيط من المكان الزماني ، يحيط - ولا نقول يحل أو يقوم أو يوجد تحت - بمجموعة من الصفات ، تتجمع في بقعة معينة من المكان الزماني ، وتكون ما يعرف باسم « الشيء » .

والمقولات عند ألكسندر ليست تشكيلات عقلية ، بل هي علاقات كلية توجد في الطبيعة نفسها ، وتربط بين الأشياء فيما بينها ، ويكتفي العقل بملاحظتها . ونقول إن المقولات هي العلاقات الكلية ، وذلك لأن المقولة عند ألكسندر علاقة من نوع خاص تتميز بأنها كلية . أما العلاقة فتختلف عن المقولة في أنها تربط شيئين

فردين أو جزئين ، بينما تمثل المقولة علاقة ثابتة كلية بين أشياء كثيرة . لكنها - أي العلاقة - تشترك مع المقولة في أنها تجريبية وليست عقلية : « العلاقة موقف تجريبي يربط بين حدين أو طرفين » (ج ١ ، ص ٢٤٢) . وعندما نقول إن العلاقة رابطة جزئية بينما المقولة كلية ، فعلينا أن لا نفهم من كلمة « كلية » هنا أنها تعني تصوراً ذهنياً أو ماهية عقلية كلية تابعة من العقل ، بل إنها تعني رابطة كلية تنشأ وتتم في حقل التجربة نفسها . ذلك أن ألكسندر كان يؤمن بأن الطبيعة قادرة على « تنظيمات » و « تشكيلات » تجريبية خالصة ، تبدأ وتتم في حقل التجربة ، وتؤدي إلى إيجاد روابط كلية بين الأشياء . « إن الكليات كليات تجريبية تمثل صوراً وأشكالاً تتم في حقل المكان الزماني » (ج ١ ، ص ٢١٥) . والطبيعة عنده ليست تلك الطبيعة العمياء التي تظل مكتوفة اليدين حتى يشرق عليها نور العقل ، فتحظى حينئذ فقط بالنظام والفهم ، على نحو ما تصورها المثاليون العقليون . بل هي قادرة على الوقوف على أرجلها وحدها ، وقادرة على تشكيلاتها الذاتية الخاصة بها .

وسيطول بنا المتألم لو تتبعنا ألكسندر في فهمه التجريبي لمقولات العلية والهووية والكم والعدد . الخ . ولذلك نكتفي بهذه الإشارة في توضيح الأساس الذي قام عليه فهم ألكسندر للمقولات .

نقد أصحاب نظرية المعرفة

وبعد أن قدم ألكسندر هذا التأويل التجريبي للمقولات ، كان عليه أن يحدد موقفه من الاتجاهات المثالية وأصحاب نظرية المعرفة في فهمهم للعلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، ولفاعلية الذات ، وللخطأ في الإدراك . فوجود الأشياء عند المثاليين مرهون بمعرفتها عن طريق الذات . أما ألكسندر فيرى أن معرفة الأشياء لا تؤثر في وجودها ، بل تناول فقط جانبها

المدرک أو القابل للمعرفة والإدراك . وذلك لأن وجودها ليس متوقفاً على كونها معروفة ، وليس قائماً في مجرد إدراكها . بل إن إدراكها هو مجرد إدراكها (ج ٢ ، ص ٢٥٩) . وألكسندر يؤكد نوعاً من الاستقلال للأشياء في وجودها تجاه الذات العارفة . ولكن هذا الاستقلال ليس معناه إلغاء العلاقة القائمة بين الذات والأشياء . فالذات حاضرة في الإدراك . ويتمثل هذا الحضور في اختيار الذات لبعض عناصر أو أجزاء الشيء . وهذه الأجزاء هي الأجزاء المدركة من الشيء ، ولكنها لا تمثل كل جوانب الشيء أو الموضوع . ويفرق ألكسندر بين « الموضوع » و « الشيء » أو بين الوجود الموضوعي والوجود الشئى باعتبار أن هذا الوجود الأخير يمثل الوجود الواقعي للأشياء القائمة في المكان الزماني ، بينما يمثل الوجود الأول الجوانب المدركة من الأشياء .

والذات بعد هذا كله عند ألكسندر توجد في حالة معينة مع الموضوع ، معاصرة له ، جنباً إلى جنب معه ، يضمهما موقف واقعي واحد . ولكن الذات أو العقل قبل أن توجد على هذا النحو وسط الأشياء في الطبيعة ، في الطبيعة ، توجد في الجسم الإنساني . ويتابع ألكسندر اسبينوزا في هذا الموضوع ، فيعرف العقل بأنه صورة جسمانية . ويفرق بين العقل الذي يرتبط عنده بالجسم بوجه عام ، وبين الشعور أو الوعي الذي يرتبط بجزء معين من الجسم ، وهو المخ . وهكذا ربط ألكسندر بين العقل ومحيطه الخارجي الذي يتمثل في الوجود المكاني الزماني ، وبينه وبين محيطه الداخلي الذي يتمثل في الجسم أو المخ . أما فاعلية العقل المرتبطة بالمحيط الخارجي وهي التي يطلق عليها الفلاسفة عادة اسم الإدراك الحسي فيسميها ألكسندر بالتأمل الخارجي Contemplation . بينما يسمى فاعليته المرتبطة بمحيطه الداخلي « نشوة التجربة الداخلية Enjoyment » إلا أن التفرقة بين التأمل الخارجي ونشوة التجربة

الداخلية ليست بالتفرقة القاطعة هذه ، وذلك لصعوبة الفصل بين المحيط الداخلي والمحيط الخارجي للعقل . أما الأخطاء في الإدراك فيؤولها ألكسندر تأويلاً تجريبياً خالصاً استناداً على المحيط أو الوسط الذي يعيش فيه الشيء المدرك ، واعتقاداً على أن الإحساسات كلها ليست ذاتية بل تدخل في التركيب الواقعي للشيء ، بدليل أن اللون الذي لا يلزمه المصاحب بالعمى الدلوني أى عى الألوان مثلاً موجود في الشيء المتلبس به ، على الرغم من عدم إدراك الشخص المدرك له .

الانبثاق والألوهية

وضع ألكسندر الزمان في المكان لا من أجل أن يكون حديثه عن المكان وعن الكون بعامه هو الحديث الواقعي الحق فحسب ، ولا من أجل أن يتمشى في هذا مع نظرية النسبية فحسب ، بل من أجل سبب جوهري آخر هو أن يجعل الزمان خللاً ، ومصدراً لكل مظاهر التغير والجددة والخلق التي يشهدها هذا الكون ، وأساساً للانبثاق الدائم في العالم .

فالزمان مصدر للانبثاق . لكن ما معنى الانبثاق ؟ يقول ألكسندر : « إن ثمة مجموعات تبرز إلى الوجود وتولد في الزمان . . . وجريان الزمان نفسه هو الذي يؤدي إلى بروز هذه المجموعات وإلى انبثاق صفات جديدة . . . وانبثاق صفة جديدة ابتداء من مجموعات سابقة في الوجود تتبع مستوى من الموجودات سابقاً في الظهور على المستوى الذي تتبعه هذه الصفة الجديدة ، وله من الخصائص ما لهذا المستوى يرجع إلى أن هذا المستوى السابق في الوجود يكون قد وصل إلى آخر مراحل تطوره . ويكون في هذه المرحلة الأخيرة قد أزهى بانبثاق هذه الصفة الجديدة ، وأزهى كذلك بانفصالها عن المستوى السابق وبدخولها في المستوى الذي يليه » (ج ٢ ، ص ٤٥) . فالخصائص الجديدة تنبثق من مستويات أدنى وتمتد بمجذورها فيها ، ولكنها لما كانت

تمثل أقصى درجات تطور وتعقد المستوى الأدنى ، فإنها تنفصل عنه ، وتصبح ممثلة لمستوى جديد من مستويات الوجود ، لا يستطيع المستوى الأدنى أن يصل إلى كنهه أو يقف على القوانين التي تسيطر عليه . وهكذا « فإن الحياة تمثل أقصى درجات تطور الأشياء المادية ، والعقل يمثل أقصى درجات تطور الأجسام العضوية أو الحية » (ج ٢ ، ص ٧٠) . وفي الوقت نفسه ، فإن المادة - لكي نستعير تعبيراً عربياً موقفاً جاء متفقاً مع فلسفة ألكسندر (انظر كتاب « وحدة المعرفة » للدكتور محمد كامل حسين) - لها « سقف » في المعرفة لا تستطيع أن تعلو عليه . وقل هذا بالنسبة مستوى إلى الحياة الذي يلي المادة ، ومستوى الإنسان أو العقل الإنساني الذي يلي مستوى الحياة .

هذا « السقف » الذي يمثل الحد الأقصى في معرفة كل طبقة من طبقات الوجود ، أو كل مستوى من مستوياته ، من شأنه أن يجعل الطبقة الأدنى تتطلع إلى الطبقة الأعلى منها ، ومن شأنه أن يضمن على الطبقة الأعلى صفة « الألوهية » في نظر الطبقة الأدنى منها . ولذلك يقول ألكسندر : « الألوهية بالنسبة لكل مستوى من مستويات الوجود تمثل الصفة التجريبية للمستوى الذي يعلوها . ولذلك فهي صفة متغيرة ، تتغير كلما نما الكون في الزمان » (ج ٢ ، ص ٣٤٨) . لكن إذا كانت المادة تخلع صفة الألوهية على الحياة لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسرارها ، وإذا كانت الحياة تخلع صفة الألوهية على الإنسان لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسرارها ، فهل لنا أن نفترض وجود مستوى أعلى من الإنسان يخلع عليه هذا الأخير صفة الألوهية ، أسوة بما حدث بالنسبة إلى المادة وإلى الحياة ؟ أجل ! فإن ألكسندر يقول : « الألوهية هنا ليست إلا مجرد شعور أو عاطفة تدفعنا إلى أن نتطلع إلى ما بعد ذلك ، نحو صفات أعلى من العقل ، أو نحو صفات أو خصائص ثلاثة (ثلاثة بالنسبة إلى خصائص المادة الأولية أو الأولى

وخصائصها الثانوية أو الثانية (تسمى بالقيم ، وتجعلنا نؤمن بوجود خصائص جديدة فوقنا » (ج ٢ ، ص ٤٠٨) . وإذا كانت هذه هي نظرة ألكسندر للألوهية ، فما هو التعريف الذي يعطيه الله ؟ الله هو مجموعة أجزاء الكون من حيث أن صفة الألوهية تحركه . فكل أجزاء الكون عبارة عن جسم الله ، أما الألوهية فتمثل روحه . ولكن هذا الكائن الحاصل على صفة الألوهية ليس موجوداً حاضراً ، إنما وجوده مثالي . فالله في وجوده الحاضر ليس إلا الكون اللامتاهي في تطوره ، ومن حيث أن الألوهية تحركه » (ج ٢ ، ص ٣٥٣) . ولكن إلى جانب هذا التعريف الميتافيزيقي أو الفلسفي لله ، وهو تعريف لا يتفق مطلقاً مع تعريف الأديان لله ، من حيث أنه يقدم لنا إلهاً « سيكون » في حين أننا ينبغي أن نؤمن بوجود إله « كائن » حاضر ، إلى جانب هذا التعريف الميتافيزيقي ، يقدم ألكسندر تعريفاً آخر لله ، يصفه بأنه تعريف عملي . فيقول إن ثمة طريقاً آخر يساعدنا في الاقتراب من الله ، وهو الطريق العملي ، الذي يصبح الله فيه « موضوعاً للعاطفة الدينية أو العبادة » (ج ٢ ، ص ٢٤١) . ولكن حتى هذا التعريف لله لا يشفي غليلنا ، لأن إقامة وجود الله على مجرد العاطفة الدينية لا يكفي .

القيم

المادة عند الفلاسفة لها نوعان من الخصائص أو الكيفيات : خصائص ثانوية (كاللون والطعم والرائحة ... إلخ) وخصائص أولية (كالامتداد والشكل والحجم ... إلخ) . والرأي عند أكثرهم أن خصائص المادة الثانوية تأثرات ذاتية خالصة . أما خصائصها الأولية فهي قائمة في المادة . وألكسندر يرى أن كيفيات المادة الأولية والثانوية على السواء قائمة في المادة ، وليست تأثرات ذاتية محال من الأحوال . أما الفارق بينهما فقام في أن الكيفيات الأولية تمثل

الكيفيات الثابتة أو المشتركة بين الأشياء (فلكل شيء حجمه وامتداده مثلاً) بينما تمثل الكيفيات الثانوية خصائص متغيرة وفقاً على كل شيء على حدة . وبوسعنا أن نقول إن الكيفيات الأولية هي الكيفيات التي تتبع المقولات — أو مقولات التجربة كما كان يسميها كانط — وهي التي تمثل العناصر الثابتة في تطور الكون ، بينما تمثل الكيفيات الثانوية الكيفيات التي لا تخضع للمقولات وتمثل العناصر المتغيرة في تطور الكون .

ولكن إلى جانب هذه الكيفيات الأولية وقثاوية التي تشترك كلها في أنها كيفيات تجريبية ، توجد كيفيات أخرى لا نستطيع أن نقول ضناً إنها تجريبية خالصة ، بل هي « ذاتية وموضوعية » تعتمد في وجودها على تقديرات الذات ولكنها في الوقت نفسه تمثل تقديرات لها ضوابط موضوعية معينة . وهذه الكيفيات الذاتية الموضوعية هي الكيفيات الثالثة أو ما يعرف باسم القيم : قيم الحق والخير والجمال .

وكان أهم ما عنى به ألكسندر في دراسته للقيم هو بيان موضوعيتها . وكانت السبل إلى هذه الموضوعية متعددة . فقد ربطها بالوقائع المادية (كربطه الخلق الفنى بالمادة في الفن وكربطه الصواب والخطأ بالوقائع الكونية) نارة ، وربطها بحاجات الناس وإشباعها (كربطه الخلق الفنى بغريزة البناء والتكوين في حالة تجردها من الأغراض العملية) نارة ثانية ، وربطها بالمجتمع نارة ثالثة (كربطه الصواب والخطأ بما يطلق عليه اسم « الاعتقاد » ، وكربطه الأخلاق بالمجتمع) .

• • •

وليس من شك في أن هذا الاتجاه الفلسفى الذى يعتقد صاحبه بقدرة الكون أو العالم على الوقوف على أرجله وحده ، ويرى من ورائه إلى إفساح موضع للطبيعة أو المادة لكي تقول كلمتها ، وتثبت قدرتها على

تشكيل نفسها بنفسها دون عون أو مدد من الذات ، له قيمته في الحد من ادعاءات الذات ، وفي تنبيه الفلاسفة الذين استمعوا إلى صوت الذات آماداً طويلة إلى أن يستمعوا — ولو مرة — إلى صوت الواقع المادى . إذ من يدرى ؟ لعل هذا الواقع قادر على القيام بتجمعات وتشكيلات متقنة ، تبلغ في نظامها ودقتها تلك التشكيلات التي درج الفلاسفة على فرضها على الواقع ، مع أنها لا تتبع إلا من ذواتهم وعقولهم ! !

أما التعريف الذى قدمه ألكسندر لله فلا نوافقه عليه كما قدمنا . ونستطيع أن نلفت نظر القارئ إلى فيلسوف إنجليزى آخر هو « لويد مورجان » Lloyd Morgan ، قدم آراء وثيقة الشبه بآراء ألكسندر في مستويات الوجود ولكنه رأى أن هذا لا يتعارض مطلقاً مع الدين ، ومع الصورة التي يقدمها الدين لله (انظر كتاب مورجان : « الحياة والعقل والروح » ، لندن ، ١٩٢٦ — ومقال له في كتاب الفلسفة البريطانية المعاصرة تحت عنوان « فلسفة في التطور » ، لندن ١٩٢٤) .

النصوص

إلى جانب النصوص السابقة التي وردت في ثنايا البحث ، إليك هذا النص :

« الحق أن الزمان هو المبدأ الدائم لعدم الاستقرار ، وهذا الأخير هو الخلاق الحقيقى . أو لكي نهيئ من مستوى مثل هذه العبارات الطنانة ، نقول إن الزمان يمثل ما يشبه الحارس الكونى الذى يجعل كل ركود أمراً مستحيلاً ، ويخلق من فوره الحركات التي تدخل في صلب الأشياء وتجعلها متحركة دائماً . تحركوا يا سادة ! وإذا كان حقاً ما يقال من أن الزمان عقل المكان ، أو إذا كان المكان وكل جزء فيه له شيء يقف إلى جانبه ، وله به علاقة شبيهة بعلاقة العقل بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون

الروح عندى . كما هى عند بعض الفلاسفة اليونان ،
المصدر للحركة » .

(الجزء الثانى من كتاب المكان والزمان والألوهية .
الطبعة الثانية ، ص ٤٨) .

وإليك هذا النص الآخر :

« الحياة إذن خاصية منبثقة حملتها مجموعة معقدة
من التفاعلات الفزيائية — الكيميائية تتبع مستوى المادة .
وهذه التفاعلات تجرى فى نظام له درجة من التعقيد
تمثل هذه التفاعلات فيه وظائف النظام . فالتركيب

العضوى إذن ليس إلا تركيباً فزيائياً — كيميائياً . لكن
ليس كل التفاعلات الفزيائية — الكيميائية عمليات
عضوية . وشييه بهذا قولنا إن العمليات العقلية
فسيولوجية ، لكن ليس كل العمليات الفسيولوجية
عقلية . وبالإضافة إلى هذا . فكما أن العمليات العقلية
تتبع جانباً واحداً فقط من النظام الحيوى : كذلك فإننا
نكون فيما يتعلق بالحياة بصدد جسم يقوم ببعض
العمليات ويكشف عن بعض الملامح المادية الصرفة » .
(الجزء الثانى من كتاب المكان والزمان والألوهية .
الطبعة الثانية . ص ٦١ — ٦٢) .



خرافات كريلوف

بمقتضى
الأستاذ على أدبهم

وأنه في طليعة كتاب الخرافة في الأدب العالمي ، فهو
ضريب عيسوب ولافونتين ولسنج وغيرهم من كبار
كتاب الخرافة .

وقد ولد إيفان كريلوف سنة ١٧٦٨ في عهد الملكة
كاترين الثانية وكان والده أحد الضباط المغمورين الذين
عملوا في أثناء اشتعال الثورة الكبرى التي ترعها
بيجاشيف . ومات أبوه وهو في العاشرة من عمره ،
ولكن والدته كانت سيدة حسنة التدبير ، وقد استطاعت
بتحريها الاقتصاد في الإنفاق أن توفر له الحصول على
قسط مناسب من التعليم . وقد سمح له أن يشارك أطفال
السادة من الجيران في دروسهم ، ولكنهم مع ذلك كانوا
يشعرونه بأن منزلته دون منزلتهم ، وأرجح أن هذه
المعاملة التي لقيها في إبان نشأته كان لها أثرها الواضح
في إلغاء ملكة السخرية التي تجلت بعد ذلك في أدب
كريلوف ، ولكي يزيد في ميزانية الأسرة عمل على أن
يعين في وظيفة كاتب محكمة في مدينة تيفر الريفية
الواقعة على نهر الفلجا ، واسمها الآن كالتين (وهو
اسم أحد رؤساء الحكومة السوفيتية) وكان العمل الذي
يباشره عملاً رتيباً ، ولذلك كان يشرد في النواحي
المجاورة ، ويتجول في جانب النهر ويمالط الفلاحين

روى الكاتب النقاد ماجر شاك في كتابه القيم عن
الروائي الروسي الكبير تورجنييف أنه في طفولته أظهر
ميلاً إلى التسرع في إصدار الأحكام الطائشة . واستشهد
على ذلك بأن الشاعر الروسي إيفان ديمترييف زار
الضيعة التي كانت تملكها والدته تورجنييف في سباسكوى
وهو طفل في السابعة من عمره ، وأرادت والدة المعجزة
نابها المفضل أن تظهر لضييفها الأديب ذكاه الواعد
فسألته أن يلقى أمام الشاعر إحدى خرافاته التي حفظها .
وقام تورجنييف بالقاء إحدى خرافات الشاعر المنظومة
شعراً . وأجاد الإلقاء . ولكنه لم يكتف بذلك . وشاء
له تسرعه أن يصدر حكماً . فخاطب الشاعر الزائر
قائلاً « إن خرافاتك لا بأس بها . ولكن خرافات
كريلوف خير منها » فغضبت والدته غضباً شديداً .
وكان جزاؤه على هذه الصراحة الضرب المبرح بعد
رحيل الضيف الشاعر .

وبطبيعة الحال لم يكن تورجنييف وهو طفل موقفاً
في اختيار المناسبة لإصدار حكمه في إثارة خرافات
الشاعر كريلوف . ولكنه مع ذلك قد أصاب الحقيقة ،
ونقاد الأدب الروسي يقررون على هذا الرأي ، ويرون
في كريلوف أكبر كتاب الخرافة في الأدب الروسي ،

والتواقي ، ويتعرف لمجاتهم ، وأساليبهم في الحديث . وطرائق تفكيرهم . ومختلف عاداتهم وتقاليدهم ، وقد أكسبه ذلك خبرة مستفيضة ومعرفة صميصة استغلها فيما بعد في مسرحياته وبوجه خاص في خرافاته ، ومن تيفر شق طريقه إلى بطرسبرج (ليننجراد الآن) وأخذ يعالج الكتابة ، وبدأت تظهر قدرته على الفكاهة اللاذعة ، والنقد الساخر ، حتى ظفر بإعجاب مفكرين من أجراً مفكرى عصره ، وهما نوفيكوف أحد رواد الاستنارة في الثقافة الروسية وراديشيف مؤلف كتاب « الرحلة من بطرسبرج إلى موسكو » المشهور ، وقد أشركاه معهما في تحرير إحدى المجلات الأدبية ، وكانت الملكة كاترين الثانية قد شجعت النقد الاجتماعي وشاركت فيه ، ولكن حدوث الثورة الفرنسية دفعها دفعاً إلى الإعراض عن ذلك وأغراها بالتشدد في التزام الموقف الرجعي ، وفجأة نقل نوفيكوف سرّاً إلى صين شلوسيلبرج ، ونفى راديشيف إلى سيبيريا ، ولقى كريلوف عتلاً شديداً من الشرطة والرقابة ، وقد أشار إلى ذلك في خرافة « القطعة والعنديل » .

وقد استهل كريلوف حياته الأدبية بكتابة مسرحيات ولكن مسرحياته لم تكن مزودة بعناصر البقاء ، وعاش سنوات حياة خاملة خالية من الحوادث الهامة لا يهدف إلى غاية ولا يحاول تحقيق أمل ، ولكنه مع ذلك كان يطيل التأمل في الأحوال السائلة حوله ، ويغذى الموهبة الكامنة في نفسه التي جعلته فيما بعد أحد أركان الأدب الروسي ، ومن عجيب أمره أنه لم يهتد إلى ميدان نبوغه الأصيل ومجال تفوقه المنقطع النظير إلا بعد أن ناهز الأربعين ، فقد أدرك حينذاك أن نظم الخرافات هو السبيل الوحيد الذي يستطيع به أن ينقل بخواطره وخوارج نفسه إلى الرأي العام دون أن يتعرض لسيطرة الرقابة الصارمة وقسوة الحكم الرجعي ، وقد ألزم هذا الأسلوب حتى نهاية حياته فلم يكتب بعد ذلك شيئاً سوى هذه الخرافات التي شاع أمرها في الأدب الروسي

وأقبل عليها القراء من مختلف الطبقات وأصبحت حدثاً من الأحداث التي يشار إليها في الأدب الروسي . وقد بدأ بنظم بعض الخرافات المقتبسة من لافونتين ونجح في ذلك نجاحاً ملحوظاً واختار بعد ذلك للترجمة خرافات فرنسية أخرى ، واقتبس بعض خرافات عيسوب وخرافات من مراجع أخرى ، ولكن بمرور الزمن بدأ هو نفسه يبتكر خرافات ، وقد ترك عند وفاته مائتي خرافة ، أربعون منها مقتبسة من لافونتين وسبع منها استوحاها من عيسوب والخرافات الباقية جميعها من تأليفه ، ومقتبساته من لافونتين تحمل طابع شخصيته مثل الخرافات التي ألفها .

وخرافات كريلوف مثل خرافات لافونتين تتناول الحيوانات والطيور والأسماك والإنسان ، ويلعب الفلاح الروسي فيها دوراً هاماً ، وهي مشبعة بروح الفكاهة والسخرية ، وكاتب الخرافة ناقد ساخر بحكم فنه ، ويتضمن القالب الفكاهي الذي تظهر فيه الخرافات النقدات اللاذعة والطعنات الخفية المصميات ، وتتناول خرافات كريلوف ما كان في الحياة الروسية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية من جوانب النقص والمساوي المتفشية .

وكريلوف مثل سائر كتاب الخرافة هجاء بارع ، وساخر لاذع ، وناقد بصير ، تلمح عينه الفاحصة ما في الحياة من عيوب ومتناقضات ، ويسلط عليها سحرته الخفية ، وغمزاته المستورة التي تغيب عن فطنة الرقيب ، وتحتمل التأويلات المختلفة ، وقد اتفق مرة أن دعاه القيصر الطاغية نيقولا الأول (١٨٢٥) إلى ١٨٥٥) ليرسمه آخر خرافة نظمها فاغتم كريلوف الفرصة وألقى على مسامع القيصر إحدى خرافاته التي منعها الرقيب ، فأعجب بها القيصر وأمر الرقيب بإجازتها .

وقد اتبثق فخر الأدب الروسي الحق في مشعل القرن التاسع عشر وفي مطلع حكم القيصر الغامض

الإسكندر الأول (١٨٠١ إلى ١٨٢٥) وكان الأدب الذى بدأ يثبت وجوده ويفرض نفسه ويؤتى ثمراته متأثراً إلى حد كبير بالأحداث العامة، وكانت الأحداث العامة في روسيا حينذاك شديدة الصلة بالحوادث الجارية في غرب أوروبا، وكان ذلك العصر عصر الحروب النابليونية ومغامرات نابليون وأطاعة غير المحدودة، وكان للهزائم التي أوقعها بالجيش الروسي بعد أن ذاعت انتصارات القائد الروسي سواروف وقع شديد في نفوس الروسيين آثار ثائرتهم وهز تقهّم بأنفسهم، ولما غزا نابليون روسيا في سنة ١٨١٢ أشعل هذا الغزو حماسة الروسيين وحرك فيهم العاطفة القومية، وقد انتهت المعركة بتقوية الوحدة القومية وبقظة الروح الوطنية، وخرجت روسيا من المعركة أصلب عوداً وأقوى عزيمة، وقد أجاد القيصر الإسكندر تمثيل دوره وظهر بظهور المدافع عن القومية الروسية.

وقد أيقظ في مطالع حكمه الآمال العظيمة في الإصلاح والنهوض والسير في سبيل التقدم والحرية، وكان أستاذه المفكر السويسرى لاهارب قد غرس فيه النزوع إلى الحرية وحب الحق والإنسانية، وظلت هذه المطالب مثله العليا المنشودة، ولكنها كانت في نفسه غامضة مضطربة، فلم تثمر ثمرتها المرجوة، وقصرت به عن الغاية المبتغاة، ولذلك أخفقت محاولاته ووقع في أواخر عهده تحت تأثير السياسى التساوى الرجعى المعروف مترنخ والوزير الروسى المريب المكروه أركشيف، وأخذ ضميره يوتبه لاشتراكه إلى حد ما في المؤامرة التي سبق أن دبرت وأثمرت عن قتل أبيه القيصر بول وارتقائه العرش، كما أصابته بعض الكوارث العائلية التي زادت نفسه ارتباكاً، وأشاعت الاضطراب في حياته من جميع نواحيها، وقد أدى ذلك كله إلى انتصار الرجعية في روسيا وتوقف حركة التقدم، ولكن مشاركة الروسيين في

الأحوال السياسية الأوربية واحتكاكهم بالعرب فتحتا النوافذ التي تسرب منها الضوء.

وقد أطلق الإسكندر في أوائل حكمه حرية الصحافة والفكر، وكان الشاعر كريلوف في طلبعة من أفادو من ذلك، وهو يعد أول شاعر روسى له أثر واضح في الحركة القومية والنهضة الأدبية، على أن حياة كريلوف الخارجية كانت خالية من الحوادث الهامة والمواقف الماثورة، وكان فيه من الفلاحين الروسيين كراهة الحركة والميل إلى الإبطاء والتأني، ولم يكن في الحياة شيء يستحثه إلى الإسراع والحركة والنشاط، وقد عين حيناً من الزمن موظفاً بمكتبة بتروغراد العامة، فكان يقوم بواجباته في غير اكتراث وفي يسر وسهولة، وكان يرتدى جلباباً فإذا أراد أحد الزائرين استعارة كتاب أشار كريلوف إلى الرف الموضوع عليه الكتاب وترك للمستعير حرية استحضاره، ويروى عنه أنه كان يقضى أكثر وقته في داره مستلقياً على إحدى الأرائك، وفي ذات يوم استرعى أحد أصحابه نظره إلى أن المسار المعلقة به إحدى الصور الموضوعة فوق الأريكة التي كان مستلقياً عليها غير مستقر في مكانه وأن الصورة قد تقع فوق رأسه، ونصح له بالتحول عن مكانه، فأجابه كريلوف دون أن يتحرك من مكانه «كلا يا سيدى أن للصورة ستقع خلف الأريكة وأنا أعرف زاوية اتجاه الصورة» وهذا التبلد الذي كان مستولياً على كريلوف هو كسل رجل قد استحال ذهناً مفكراً ونفساً حساسة، فهو لا يشعر بميل إلى معالجة أى ضرب من ضروب العمل والحركة، ويجب أن يغنى ما بينه وبين الاسترسال مع التفكير والاستغراق في التأمل.

وقد لقيه الروائى الروسى الكبير تورجنيف في سنة ١٨٣٩ وقدم لنا صورة موجزة له، ولكنها على إنجازها واضحة المعالم كثيرة الدلالة، قال «رأيت كريلوف مرة واحدة، وذلك في حفل أقامه مؤلف في بطرسبرج

سأى المقام ولكنه ردئ التأليف ، وقد جلس صامتاً أكثر من ثلاث ساعات بين نافذتين ، ولم ينطق ببنت شفة ! وكان يرتدى سترة رسمية سوداء بذيل فضفاضة رثة ورباط رقبة أبيض اللون وزوجاً من الأحذية فى قدميه الضخمتين تتدلى منهما زراير ، وقد وضع يديه على ركبتيه ولم يحرك رأسه الضخم الفخم . ولا مرة واحدة ، وكل ما فى الأمر أن عينيه كانتا من الحين إلى الحين تدوران تحت حاجبيه البارزين ولم يكن من الميسور أن تعرف هل هو مصغ للأحاديث الدائرة وشاعر بما حوله أو هو مجلس غير مكترث وكأنه فى عزلة ، ولم يكن هناك أى أثر للنعاس أو التنبه فى ذلك الوجه العريض الروسى الإثموذجى — لم يكن هناك سوى قدر ضخم من الذكاء والكسل الذى أصبح داء عياء . ومن الحين إلى الحين كانت تهم بالظهور على وجهه سمات الدهاء البالغ ولكنها لم تكن تستطيع — أو ربما لم تكن تريد — أن تبدو خلال هذه الشيخوخة المترهلة . . وأخيراً قال له مضيفنا إن العشاء قد أعد ، وأضاف مظهراً الاهتمام الشديد قائلاً « لقد جهزنا لك خنزيراً رضيعاً ومرق الفجل البرى » وكأنه كان يقوم بأداء واجب لا مفر من القيام به ، فنظر إليه كريلوف نظرة منطوية على الود والسخرية وكأنه كان يقول لنفسه « ألم تقل خنزيراً رضيعاً ؟ » وقام مثاقلاً يذلف ليجلس فى مكانه حول المائدة .

وطلب منه صاحب المنزل الذى كان يقيم به أن يعطى اتفاقاً يدفع بموجبه مبلغاً ضخماً إذا احترقت الشقة التى يسكنها فأضاف إلى المبلغ المكتوب فى الاتفاق عدة أصفار قائلاً إنه إذا كان فى استطاعه أن يدفع المبلغ الأول فهو كذلك يستطيع دفع المبلغ الأخير ! وقد توفى كريلوف سنة ١٨٤٤ وقد أقيم له تمثال فى « حديقة الصيف » فى بطرسبرج ، وبعد كريلوف رائداً سباقاً فى الأدب الروسى ، قال عنه بوشكين « إنه أكثر شعرائنا وطنية وأعظمهم شعبية » وتحمل خرافاته

طابع الحداثة التى لا ينسب بها القدم والطرافة التى لا يعنى عليها ظهور المذاهب الجديدة فى الأدب والابتكارات المتنوعة ، وهى تمثل الواقعية الروسية وتبدو من خلالها الحياة على حقيقتها ، ويقول عنه الكاتب الإنجليزى الناقد النواقة موريس برنج « إنه يملك الطلسم الذى يتحدى النقد ويعجز التحليل ويهزم الزمن وذلك الطلسم هو الفتنة » وقد ظفرت خرافاته بتقدير الرأى العام حين ظهورها ولم يفتر الاهتمام بها حتى اليوم ، وكانت الأطفال يحفظونها عن ظهر قلب وهم صغار فإذا تقدمت بهم السن ازدادوا لها فهماً وتكشفت لهم معانيها الخفية وأهدافها الإنسانية . وبعض الطرز التى يصفها كريلوف موجودة فى كل زمان ومكان . من أمثلة ذلك خرافة « وباء الحيوان » وهى تمثل ميل البشر إلى اغتزار ذنوب الأقوياء وغض الطرف عن عيوبهم والإغناء على الضعفاء والمبالغة فى تكبير أخطائهم ، فقد انتشر الوباء ونفشى فى الغابات وهو أفسى العقوبات الإلهية التى تحمل بالحيوان ، وساد الرعب فى عالم الحيوان وعم الاضطراب وأخذ الموت يتخطفها فى السهول والجبال والأخاديد والغيران والأدغال والأجمات ، وكأنما فتحت الجحيم أبوابها لتلتهمها على اختلاف أنواعها وتباين طبقاتها ، وكانت جثث ضحايا الوباء متناثرة على الصعيد ، ويد الموت تحصدها حصداً بمنجمله ، وتلقاه هذه التكببات المتوالية والضربات القاصمة بلغ منها الخوف كل مبلغ وأصبح الذئب ورعاً متواضعاً تواضع الرهبان ، وأمنت شره الحملان ، واستطاع اللجاج أن ينام فى أمن وسلام ، وصامت الثعالب فى أوجارها الموحشة ، وزهدت فى تناول الطعام ، وهجر الحماية أليفها وأعرض عن مبادلتها أحاديث الحب والغرام ، وإذا اقترت القلوب من الحب فن أين تلخها الفرحة ويأتها الابتهاج ؟ وفى أثناء هذه الكارثة المروعة دعا الأسد إلى عقد اجتماع عام وجاءت الحيوانات من كل فج عميق ومكان

صحيح وقد نال منها الإعياء وبرحت بها الأسقام .
وأحاطوا بماكمهم دون نحية أو سلام . واشربأت
أعناقهم ، وتطلعت أبصارهم ، وأرهفت آذانهم ،
وهم يحاولون استماع كلمات الأسد ، وقد استهل خطابه
بقوله « أيها الأخوان إن الذنوب التي ارتكبتها ولم
نكفر عنها والمخالفات التي تورطنا فيها والجرائم التي
اقرفناها قد أغضبت الرب فحلت بنا نقمته . ونزلت
بنا المكاره ، وليس هناك من سبيل لدفع هذا الأذى .
ورفع هذا الغضب ، إلا بأن يتقدم أكثرنا ذنباً بمحض
اختياره ليضحي بنفسه ، ونقدمه قرباناً ، فقد يرضى
ذلك الآلهة فترفع عنا مقبها وغضبها وتشمئنا بعطفها
ورعايتها ، وجميعكم تعرفون أنه مما يسر الآلهة وتعهده
دليل سلامة العقيدة وصحة الإيمان أن تقدم لها الضحايا
والقرايين . والتاريخ حافل بالشواهد التي تدعم قولى ،
وعليكم الآن أن تجهز كل منكم بالاعتراف بآثامه سواء
أكانت بالقول أم بالعمل ، فاعترفوا أيها الأخوان
بذنوبكم وكفروا عنها ، ولست أعفى نفسى مما أطالبكم
به فاني أصارحكم والأسى يملأ جوانحى بأنى من
الحاطثين ، فطالما سطوت على صفار الحملان واقرستها
بدون رحمة ، ولم أتورع في بعض الأحيان عن القتل
بالراعى والاعتداء بلحمه ومن منا لم يقدم على الكبائر
واجترأ الآثام ؟ وما أنا ذا لا أسلك عن تقديم نفسى
راضياً مسروراً ، ولكنى أرى من الخير قبل كل شيء
أنا جميعاً نحصى آثامنا ، ونعد سقطاتنا ونقدم للضحية
أثقلنا أوزاراً ، وما من شك في أن هذا سيرضى الآلهة
ويكف عنا أذاها وشرها . »

فلما أتم الأسد القاء كلمته تقدم الثعلب وخاطب
الملك قائلاً « يا مليكتنا النبيل ، لقد حذاك فرط نبلك
على الاعتراف ببعض المخالفات ، وحينما أذنت نفسك
وعددت أمثال هذه الأعمال من قبيل الآثام شعرنا جميعاً
بوخز الضمير ، ولو-أنا عددنا أمثال هذه الصفات من
الآثام لما استطعنا البقاء وهلكنا جوعاً ، وفضلاً عن

ذلك فإني أؤكد لك يا مليكتنا المحبوب أنه مما يشرف
الخراف ويرفع من قدرها تنازل السباع إلى أكل
لحومها ، أما الرعاية فإنه مما نلح في التماسه أن تلقى من
الحين إلى الحين درساً في التواضع ، لأن أفراد هذه
السلالة المهرومة من الذئب قد ملأها الغرور وخيل لهم
الوهم أنهم السادة المتحكمون في رقابتنا ! . »

وبعد أن ألقى الثعلب كلمته تبارت سائر الحيوانات
في الإشادة بفضائل الأسد وخلو حياته من الشوائب
ونبالة أهدافه وأنه ليس في حاجة إلى طلب الغفران أو
تقديم أى قربان .

وتقدم بعد ذلك الغر والدب والدئب واعترفوا
جميعاً بآثام ارتكبوا بعض الهفوات الهيئات : ولم
يذكروا مخالفاتهم الجسيمة . ولم يشر أحد إلى جرائمهم
الفظيعة . وهكذا في هذا المؤتمر لم يكف بتسوية جرائم
الحيوانات ذوات الظفر والنايل بل أسبغت عليها
القداسة ، وعدت من الفضائل الباهرة والمزايا النادرة .

وجأر الثور المتواضع طالباً الاعتراف بآثامه .
وقال إنه منذ خمس سنوات وفي فصل الشتاء وقد نقد
ما في الأهرام والمستودعات وبرح به الجوع أغراه
الشيطان بمخالفة القانون ، فبعد أن ظل طوال اليوم دون
أن يدخل جوفه شيء اجترأ على انتزاع حزمة من
الدريس الذى كدسه راعى الكنيسة ، وما كاد الثور
يتم كلماته حتى انفجرت الوحوش تولول وتصرخ
وصاحت النور والذئب والذئبة قائلة « ها قد اهتدينا
إلى الحرم الأثيم ، هذا الذى سطا على كومة الدريس
وانتهب منها حزمة ! لقد سولت له نفسه الخبيثة أن
يأكل دريس غيره من الناس ، فلا عجب إن كانت
الآلهة تعدنا آثمين لأننا لم نكفر عن الجرم الفظيع ! إن
هذا الكافر الذى يحمل في رأسه قرنين هو الذى تقدمه
ضحية للآلهة تكفيراً عن ذنبه ، وتقرباً للآلهة ، والتماساً
لصفحها عنا ، وقطعاً لدابر هذا الوباء الذى أهلكنا . »

وأيدت سائر الحيوانات هذا الحكم وأقرته واقتيد
الثور إلى المذبح ليلقى منيته عقاباً له على التهام حزمة
الدريس ١ -

ويعقب كريلوف على هذه الخرافة بقوله « وهكذا
في أحوالنا نحن البشر أرق الناس حاشية وأبعدهم عن
ارتكاب الآثام هو الذى يوجه إليه اللوم وتكال له
التهم ! »

وفي خرافة « الأسد والثعلب » يصف لنا كريلوف
الألفة التى تربل الخوف ، وتبعث الطمأنينة فى النفس ،
فإن الثعلب لم ير الأسد من قبل ولم يكن له به سابق عهد
فلما رآه بعينى رأسه أول مرة هاله الأمر ، واستولى عليه
الفرع ، واعتقد أن منيته قد حانت ، والتقى بعد فترة
وجيزة ، فلم يبد الأسد للثعلب رهيباً خيفاً كما رآه أول
مرة ، وفى اللقاء الثالث تقدم الثعلب من الأسد وبدأ
بمجادبه أطراف الحديث ، وفى خرافة المفترى التمام والثعبان
يقول كريلوف إنه من السخف أن تزعم أن الشياطين
لا تعنى بالعدالة ، ويؤكد أنهم طالما أثبتوا ميلهم إلى
اقرار العدل ونجوى الانصاف ، ويستشهد على ذلك
بمثل حدث أخيراً ، فقد تجمعت قوى الشر وانتظمت
صفوفاً ، وكان من السائرين فى ذلك الموكب الحافل
المفترى التمام والثعبان ، واحتدم بينهما الخلاف حول
مسألة أيهما يتقدم على الآخر ومن منهما له حق الأسبقية
والأولى بالتقدم فى موكب الشرور هو الأقدر على
الأذى ، والأعزى بطرق الأضرار بالناس ، وأراد
المفترى التمام أن يسكت خصمه ويقطع حجته فبسط
لسانه المسموم فكشف الثعبان عن سلاحه فى اللدغ الذى
يفخر به وفخ قاتلاً إنه لا يقبل مثل هذه الإهانة ،
ولا يستطيع السكوت عنها ، وتقدم ليسبق المفترى
التمام ، وبدأ أن المفترى التمام قد خسر القضية ، ولكن
لم يلبس لم يرض ذلك وتدخل فى الأمر ، وأمر الثعبان
بالارتداد إلى الوراء ، وخاطبه قائلاً « إني أقدر كفايتك
وأعلم أنك جدير بالثوية ، ولكنى أراه أحق منك

بالتقدم ، فانت من غير شك شرير ولدغتك قاتلة لمن
يقرب منك وينذر أن تخطئ فريستك ، وأنت تلدغ
حتى من لا يريد بك شراً وهذا ليس بالقليل ، ولكنك
لا تستطيع أن تدعى لدغ من كان بعيداً عنك ، أما
لسان المفترى التمام فانه يتخطى السهول والجبال ويعلو
الأمواج ولا يعصم منه بعد الشقة ، فهو أقدر منك على
الحاق الضرر ، ولذا أرجوك أن تتواضع وتعرف قدرك
وتتركه يتقدم عليك فى صفوف الموكب » ، ويقول
كريلوف إنه منذ ذلك اليوم المشهود والثعبان لا تجسر
أن تتقدم على التمامين المفترين .

ومن أمثلة الخرافات التى اقتبسها من عيسوب ولكنه
أضفى عليها شخصيته وطبعها بطابعه الروسى أسطورة
« المزارع والموت » وهى ترينا فرط تعلق الإنسان بالحياة
حتى فى أقصى الظروف وأحفلها بالمتاعب والآلام على
حد قول المتنبي .

وإذا الشيخ قال أف فما مل حياة وإنما الضعف ملا
فقد كان المزارع الهرم يحمل فوق ظهره حملاً
ثقيلاً من الحطب فى صبابة الشتاء وبهظه الحمل واشتد
به الكلال ، فكان يتعثر فى خطواته ، ويثن متوجعاً ،
ويتهدح عزوئاً ، ويمجر قدميه جراً قاصداً كروحه المظلم
القائم ، وطوى عدة أميال وهو يطأى أعباء حملة حتى
أجهده السير ، فألقى حملة على الأرض ، وجلس
قوقه ليستريح ، وأخذ يفكر فى الشقاء الذى يكابده ،
وناجى ربه قائلاً « ما أنعم حظى وأشد شقائى يا رب !
فلمست أملك قطميراً ، وعلى أن أعول زوجة وأطفالاً
صغاراً ، وعلى أن أدفع إيجار الأرض وأودى ما على
من دين لمولاي ، وأسدد الضريبة تلو الضريبة التى
تطالبنى بها الدولة ، وقد توالى أيام حيلتى دون أن
أعرف يوماً سعيداً ، ولعن حظى ، وناشد الموت أن
يقبل ويخلصه من هذه الآلام ، ولم يكن الموت بعيداً
عنه ، بل كان على مقربة منه ، وسرعان ما ظهر له
الموت قائلاً « لماذا دعوتنى أبها الشيخ الميم ؟ » .

فلما لاج له الموت في صورته الشاحنة المتعالية ووجهه المنذر الرهيب تملكه الخوف ولم يجر جواباً ، وبذل جهداً ليسترد نفسه ويقول متلجلجاً « إني لم أدعك لأغضبك أيها الموت ، وإنما دعوتك لأنوسل إليك في أن تساعني على وضع هذا الحمل فوق ظهري ! » .
ويقول كريلاف في تعليقه على هذه الخرافة « وهكذا نرى من هذه الخرافة الموجزة أن الحياة ولو أنها ملأت بالشقاء فإن الموت مع ذلك أكثر بؤساً وأشد وقعاً » .

ويلاحظ كريلاف أننا حين نمدح غيرنا ونشيد بمواهبه إنما نقصد بذلك الثناء على أنفسنا من وراء ذلك ، وقد نظم خرافة « الفيل المقرب » ليوضح وجهة نظره .

فقد ذاع في مختلف الأوساط وبين العارفين بمجاري الأحوال أن الفيل أصبح مقرباً في البلاط وملحوظاً بعين الرعاية ، وبدأ الجميع يفكرون ويكثرون خاطرهم لمعرفة الطرق التي سلكها الفيل حتى ظفر بالخطوة ، فهو ليس مقيول الصورة ولم يشتهر بالذكاء والألمعية ، ولم يعرف يوماً ما قط بركة الشائل وحسن التصرف ، وبدأ لهم الأمر غريباً مثيراً للدهشة ، فقال الثعلب « لو كان للفيل ذنب رقيق الحركة كثير الوبر لعرفنا السبب الذي من أجله نال الخطوة وظفر بالتقدير » .

وقال الدب « لو كان له مخالب لعرفنا السبب وزال العجب » ولكنه جميعاً نعرف أنه ليس له مخالب .
وقال الثور المتواضع « ربما كانت أنيابه هي الوسيلة التي وثبت به إلى هذه المكانة الشماء وربما خالوا أنيابه قروناً ! » .

وقال الحمار وقد حرك أذنيه الكبيرتين « أليس بينكم من يستطيع أن يعرف كيف اجتذب الفيل القلوب ؟ لقد أدركت السر واهتديت إلى الحقيقة من أول وهلة ، فهدون أذنيه الكبيرتين لم يكن في وسعه أن يغتم الفرصة وينال الخطوة » .

ويتبع كريلاف هذه الخرافة بقوله « ربما لا نلاحظ ذلك ، ولكننا على اختلاف أساليبنا في مدح الناس إنما نمدح أنفسنا » .

وفي خرافة « الشلال والجدول » يقول كريلاف « خاطب الشلال الطاهر الذي تدفعت غواربه بين الصخور في ترفع وكبرياء الجدول المجاور له الذي كانت الناس تستشفى بمياهه على ضالة حجمه وصغر شأنه قائلاً « ما أعجب أمرك ! إنك ضئيل الحجم قليل المياه ومع ذلك يقصدك عليه القوم وأثريائهم ! لو أنهم جاعوا إلى لعرفت السبب ولكن بالله ما الذي يحدوهم على قصدك ؟ فأجابه الجدول الهادئ الرزين « إنهم ينشلون الشفاء » .

وبعض الحمقى يزين لهم الغرور أن يفخروا بعيوبهم البارزة مما يبعث على السخرية بهم والشك في سلامة عقولهم ، وقد وصف حالهم كريلاف في خرافة « أيليس والجحش » فقد لقي أيليس - وهو أشهر المصورين اليونانيين القدامى - جحشاً ودعاه في الليلة نفسها إلى تناول الشاي معه ، وقد ملأت هذه الدعوة نفس الجحش سروراً وزهواً ، فأخذ يتبحر في نواحي الغاية وبضجر كل من يلقاه بقوله إن أيليس يكثر من التقرب منه ويتقل عليه حتى قد أمله فرط الحاحه ، وكان يقول عن أيليس « إنه كلما لقيني يقبل على ويلح في دعوتي إلى تناول الشاي معه ، وإني على ثقة من أنه يريد أن يتخذني أنموذجاً لتصوير اليراق » واتفق مرة أن كان أيليس قريباً منه وهو يردد مثل هذا القول ، فلما سمعه أقرب منه وقال له « كلا ! إني مشغول بعمل صورة للعقوبة التي حلت بالملك^(١) ميداس ، وأنت على ما يبدو لي فخور بأذنك الطويلتين ، ويسرني قدومك

(١) الملك ميداس بن جوردياس من ملوك الأساطير اليونانية وقد اشتهر بثرائه الجهم وقد دعي مرة للتحكيم بين يان إله الرعاة وبين ابوللو أحد الآلهة الأقوياء الشديدي العقاب ، وقد أصدر حكماً في صالح يان وأغضب ذلك ابوللو فمسح أذنيه وجعلهما في طول أذن الحمار

لتناول الشاي معي ، والحخير ذوو الآذان الطويلة ليسوا قليلين ، ولكن أذنك في طولها لم أجد لها نظيراً لا بين كبار الحخير ولا بين صغارها .

وفي خرافة « السيد العظيم » يشير كريلوف إلى كبار الموظفين الذين لا يتقضون ولا يبرمون شيئاً ويكتفون بالاعتماد على صغار الموظفين الذين يعملون تحت سيطرتهم ويصدق عليهم المثل العامي الذي يقول « الاسم طوبة والفعل أمشير » .

ففي سالف الزمان كان هناك إنسان ساء المقام من ذوى الأخطار . فلما توسد التراب بعد أن كان ينام على الخبز والديباج مثل عن المنصب الذي كان يشغله والأمة التي ينتمي إليها . فأجاب قائلاً إنه ولد في إيران وإنه كان أحد مراغبة الفرس ، ولكن لما كان لا يتمتع في حياته بصحة جيدة فقد ترك زمام الأمور في يد مدير مكتبه ، ولما سئل عما كان يفعله أجاب قائلاً إنه كان يأكل ويشرب وينام ويكتفى بالتوقيع على الأوراق التي تقدم له ، فقال الإله ايكاس - أحد آلهة اليونان الذين اشتهروا بالعدالة والتقوى - « انقلوه إلى الجنة » ، فلم يستطع الإله ميركرى - إله التجار واللصوص عند الرومان - أن يملك نفسه وصاح قائلاً « هذا فظيع ! إنى أحتج على ذلك » فرد عليه الإله ايكاس قائلاً « أنك يا بني لا تصلح لتكون في زمرة ، ولقد غاب عن فطنتك أن هذا المربان كان رجلاً أحمق ! وقد كان واسع النفوذ مبسوط السلطان ، فلو أنه أساء الحكم في الكور التي يكها لحاقت بالناس الأضرار وجل خطيئهم ، ولكنه كف يده عن العمل ، وترك زمام الأمور في يد غيره ، ولهذا أوصيت بحمله إلى الجنة » .

ويعلق كريلوف على هذه الخرافة بقوله « لقد بحثت تَوّاً من الحكمة ، وقد راقبت القاضي ، وفي اعتقادي أنه سينقل مباشرة إلى الجنة ! » .

وفي خرافة « الفلاح والشاة » يشير كريلوف إلى فساد الأحوال الداخلية في روسيا ، ومساوئ القضاء

بها ، فقد توجه الفلاح إلى المحكمة وقدم شكوى يتهم فيها شاة بالتهام دجاجتين من دجاجه ، وكان الثعلب هو الجالس في كرسي القضاء ، وبدأ المدعى يوضح بينته ، ويدلى ببرهانه ، وأخذت الشاة في الإنكار والتنصل من التهمة ، وقال الفلاح « إنه في اليوم العاشر من شهر مايو افتقد دجاجتين ، ورأى بعد ذلك ريشهما وعظامهما ملقاة على الأرض ، ولم يكن بفناء الدار في ذلك اليوم سوى الشاة ، وقالت الشاة إنها نامت طوال الليل ملء جفنيها ، وطلبت استدعاء الجيران ليشهدوا بحسن سيرتها ونصاعة سمعتها ، وأنها لم تهتم قط بالسرقة أو بالغش والتزوير ، وأنها لم تذق في حياتها لحم الحيوان أو الطير .

ونطق الثعلب بالحكم ، ونصه أن الشاة قدمت حججاً غير مقبولة على ما بها من طلاء وزخرف ، وأن الأشرار يارعون على الدوام في إخفاء آثار جرائمهم وتلقيق الحجة في الدفاع عن أنفسهم ، وقد توافرت الأدلة على أن الشاة كانت في الفناء مع الدجاجتين في يوم وقوع الحادث ، ولحم الدجاج شهي لذيد ، وليس مما يزهده فيه والأحوال جميعها موالية والفرصة سانحة وقال الثعلب إنه إنما يصدر عن ضميره إذا زعم بأن الشاة لم يكن في وسعها أن تقاوم رغبتها في التهام الدجاجتين ، فالشاة من أجل ذلك وبتاء عليه محكوم عليها بالإعدام ، والحكم مشمول بالنفاذ في التو واللحظة ، على أن يبقى لحمها في المحكمة ويعطى الجلد للمدعى .

ولم يعف كريلوف الرقابة على المطبوعات من خريته ، فقد أفرد لها إحدى خرافاته ، وهي الخرافة المعروفة بخرافة « القطعة والبلبل » وذلك أن البلبل وقع في قبضة القطعة ، فأنشبت فيه مخالبها ، وهمست في أذنه بعد أن ضغطته ضغطة يسيرة جعلته يئن ويتلوى من الألم قائلة « طالما سمعت يا بلبل العزيز من أفواه الناس في كل مكان الثناء الجم على صوتك المطرب الرخيم ،

وهم يوازنون بين موسيقاه الشجية وأحسن أنواع الموسيقى ، وحديث صديقي الثعلب لا يذهب باطلا ، فقد أنبأني أن لك صوتاً عذيباً ندياً يشوق السمع ، ويشجى القلب ، وأود أن أمتع سمعي بغنائك الجميل وصوتك الرنان ، فلا ترتعد يا صديقي ، ولا تثرن غضبي ، أنتظني أريد أن ألهمك ؟ كلا . إنني لا أريد بك سوءاً ، ومتى أسمعني غناءك أطلقت سراحك لتجوب البلاد وتطير من شجرة إلى شجرة ، وأنا مثلك صبة بالموسيقى كلفة بالغناء .

ولكن الطائر المسكين كان ينتفض هلعاً ، ويترنح جزعاً ، وتكاد تحبس أنفاسه وهو في محال القطة : فقالت له القطة « ما بك ؟ وماذا أصاب صوتك ؟ غني ولو أغنية واحدة ! » ولكن الطير لم يقو على الغناء وإنما نشج وتوجع .

فقالت القطة ساخرة متهاينة « أهذا هو الذي يملأ أرجاء الغابة سروراً وإبهاجاً وغناء جميلاً ؟ لقد خيبت ظني في الاستمتاع بغنائك ، ولأجرب الآن فلعلك في هوائى أشهى طعماً وألذ مذاقاً » .

وسرعان ما اختفى مغنينا الصغير بين لهواتها . ويشير إلى الطريقة البيروقراطية في اختيار الموظفين للمناصب التي لا يحسنون العمل بها في خرافة « الوقوق والعقاب » ، فقد وقع الاختيار على الوقوق ليقوم بعمل العندليب ، وبدأ الوقوق مباشرة عمله بأن استكن فوق إحدى الأشجار وأخذ في التغريد ليمتع كل من في الوادي بأغانيه ، ولكنه أدار الطرف فيما حوله فألفى الطيور تلوذ بالقرار ، وشرع بعضها في الهكُم عليه والزراية به .

وساء ذلك الوقوق ونال منه ، فذهب إلى ملك الطيور شاكياً ليثول تأديبها وخاطبه قائلاً « يا ملك الطير لقد شئت إرادتك أن أكون عندليب الغابة بأسرها ، ولكن الطيور تتضاحك علي ، وتستهزئ بي ، ولا يروقها غنائي » .

فأجابه العقاب ملك الطير « إنني يا صاح ملك الطيور ولكني لست ملكاً على الطبيعة ، وسلطتي تقف عند هذا الحد ، وقد أرغم الطير على أن تدعوك عندليباً ولكن مما يتجاوز قدرتي أن أصنع من الوقوق عندليباً . ويصف لنا كريلوف الكوارث التي قد تحدث من جراء اختيار بعض الناس للقيام بأعمال لا يحسنونها مع توفر حسن النية والسمعة الطيبة ، وذلك في أسطورة « الحمار والقروي » فقد كان للقروي بستان حافل بأشجار الفاكهة وطيب الثمار ، وكانت الغرابان والعصافير لا تني تشن عليه الغارات ، ولم يجد القروي من هو أضعف يداً وأكثر أمانة من الحمار ، فهو لا يعرف السرقة ولا الاختلاس ويستطيع أن يطمئن إليه ويثق به ويأمن جانبه ، ولن يقول إنسان بعد ذلك إن البستان معرض لنهب الطيور وغاراتها الشعواء لأن الحمار سيتولى الحراسة ويؤدي الواجب .

ولكن برغم ذلك ساءت حالة المحاصيل ، فقد كان الحمار لا ينفك عن التجوال في أنحاء البستان ليطارده الطير ويدفع غاراتها ، ولكنه في أثناء قيامه بهذه المطاردة كان يلوس على أحواض الزرع ويطأ الأزهار ويتلف الفاكهة ، ووجد القروي أن البستان قد عاث فيه الفساد ، فحمل هراوته وأوسع الحمار ضرباً .

وقد يقول القائلون إنه كان على الحمار أن يرفض القيام بعمل لا يحسنه !

ويقول كريلوف « إنه لا يبرر عمل الحمار وقد نال العقوبة التي يستحقها ، ولكن ألا نرى أن القروي أحق باللوم لأنه عهد إلى الحمار في القيام بعمل لا يحسنه ؟ » . وفي خرافة « الأوراق والجذور » يرمز كريلوف

إلى العلاقة بين السادة في المدن والمزارعين في الأقاليم ، ففي أحد أيام الصيف الرائعة وفي واد ظليل همست أوراق الأشجار للنسيم تفخر بتضارة ألوانها وثقل عناقيدها وسألته هل وقعت عينه في الوادي على منظر يعادها في الجمال أو يسامها في البهاء والجلال ، واسترسلت

في الفخر قائمة لأنها هي التي تخلع على الأشجار الجمال وتكسوها بالخضرة التي تحلب الأنظار وتشيع الابتهاج في النفوس ، ولولاها لكان الوادي خالياً من الفتنة سليباً من الجمال ، وسألته هل تلام إذا تحدثت عن ألوانها الساحرة وفاخرت بحسن رونقها ، ومنعت تقول « ألسنا نحن اللواتي يستظل بهن المحبون في حجارة القيط ويأنس ببرد ظلالها عابر السبيل ، إن منظرنا الأخاذ هو الذي يجتذب بنات القرية . ويغريهن بالرقص فوق البساط الأخضر ، وعندنا في وقت طلوع الشمس وحينما تميل للمغيب ترسل العنادل أغاريد هال الشحية ولا يهوى النسيم شيئاً كما يهوى مداعبتنا . »

ولم تكده الأوراق تنهى حديثها حتى انبعث صوت متواضع من جوف الثرى يقول في لهجة بعيدة عن الفخر والادعاء « قد يسمح لكن وقتكن بأن توجهن إلينا كلمة شكر وتقدير . »

فاهتزت الأوراق وقالت « من هذا الذي بلغت به الفحة إلى حد مصارحتنا بتلمره ؟ ومن أنت أيها المدعى هذا الحق والمتطلع إلى مساماتنا ؟ »

فأجابت الجذور « نحن الذين لا نتقطع عن الحفر في الأعماق بعيداً عن ضوء النهار لكي نبقى على حياتكن فهل تجهل ذلك الأوراق ؟ إننا جنود الشجرة نفسها التي أمتكن فافخرون ما شاء لكن الفخار ولكن ضمن ذلك دائماً صوب الأنظار ، واعلمن أنه متى أقبل الربيع ستهز مع النسيم أوراق أخرى بدلا منكن ، ولكن إذا ذبل جلد من الجذور أو أصابه مكروه نهاوت الشجرة من عليها وأصابكن ما أصابها . »

وتناوله مرة ناقد سليط اللسان فرد عليه كريلوف بهذه الخرافة وعنوانها « الخنزير » فقد أفلت الخنزير من باب الخطيرة الواقعة خلف دار سيده وألقى نظرة على المطبخ وطاف بالزرائب وتمرغ في الأقدار والأحوال وغاص في المياه الراكدة حتى أشبع ميله إلى التغلب في الأوساخ ، ولم تعد به رغبة إلى متابعة التجوال

ومشاهدة الأحوال ، وعاد أدراجاه راضياً عن نفسه تعلوه الأقدار وتنبعث منه الروائح الكريهة . ولقيه في الطريق أحد الفلاحين فقال له ماذا وجدت يا صاح في قصر سيدك الفخم أثناء تنقلك في أسبائه ، فقد سمعت أن حجرات القصر حافلة بالآلآء وعقود الزبرجد والمرجان وكل ما تشتهي العين ويمتع النفس ؟ فتخر الخنزير تحيراً عالياً وقال « هذا هراء فاني لم أر هناك شيئاً ذا قيمة ولم أجد إلا الأقدار والقمامات والنفايات ، وإني واثق مما أقول فقد أطلت البحث وأمعت النظر ولم يند عن علمي شيء . »

ويحتم كريلوف هذه الخرافة بقوله « الله يعلم أنني لا أود أن أوجه إلى أحد كلمة نابية ، ولكن خبروني هل أستطيع أن أمسك عن إطلاق كلمة خنزير على الناقد الذي حينما يتصدى للنقد لا تقع عينه إلا على العيوب والمآخذ والأخطاء ؟ »

وفي خرافة « مجلس الفيران » يسخر كريلوف من الشروط التي تضعها بعض الأعمى في الترشيح للمجالس النيابية والهيئات التشريعية ومختلف اللجان والمجالس . فقد أرادت الفيران أن تصلح أحوال العالم وتجعل الدنيا دار سعادة ورفد وأن تكيد للطباخين ومدبرات شؤون المنازل ويتعاونوا على التشهير بهم والتحذير منهم ، وأعلنت الفيران عن عقد مجلس للمداولة ولكنها اشترطت شرطاً لا يخلو من الغرابة ، وذلك الشرط هو أنه لا يسمح لأى قار بحضور هذا الاجتماع إلا إذا كان طول ذيله يعادل طول جسمه جميعه ، وعند الفيران أنه كلما طال ذنب القار دل ذلك على غزارة علمه ووفرة فضله ورجحان عقله ، ولكن هل هذه الفكرة صحيحة أو ملفة ؟ ونحن البشر كثيراً ما نقيس رجاحة العقول بطول اللحي ونحكم على الناس بما يرتدون من الثياب .

وقضت الفيران بأن لا يحضر اجتماع المجلس إلا الفيران الطويلة الأذنان ، وتبعد الفيران التي لا أذنان

حتى ولو كانت فقدت أذنانها في معركة مشرفة وصراع من أجل المبادئ السامية والمثل العليا ، وقد عد المجلس فقدان الذنب دليل نقص الذكاء وضعف الكفاية ، ودعى المجلس إلى الانعقاد في ساعة السحر ، وجلس الرئيس على المنصة وفتحت الجلسة ، واتفق وجود فأر بلا ذنب بين الأعضاء الحاضرين ، فهمس عضو صغير السن في أذن فأر قد ابيض شارباه قائلاً « كيف سمح لهذا الفأر المجرد من الذنب بحضور الاجتماع ، وماذا أصاب القانون ؟ ادع الحجاب ومرهم باخراج هذا الفأر ، فنحن لا نستطيع الحضور مع الفيران المجردة من الأذنان ، وهل تظن هذا الفأر يصلح لشيء ؟ إنه لم يستطع المحافظة على ذنبه ووجوده يبتئنا مفسدة أى مفسدة » .

فأجابه الفأر المعجوز « صه ! فإني أعرف ذلك كله ولكن هذا الفأر من أصدقائي » .

وفي خرافة « العقاب والدجاج » يشير إلى النقد المحدودي الآفاق الذين يتصدون لنقد المؤلفين العبقريين الذين لا يحسنون فهمهم ولا يستطيعون التحليق في جوهم فقد أزدهت العقاب قوته في صباح يوم أصبحian من أيام الصيف فأخذ يحلق في السماء وينزع فيها طولا وعرضاً ورنق بجناحيه حيث يومض البرق وتسرى السحب ، وفجأة حط من سماواته العالية بأجنحته الملكية فوق سقيفة متواضعة ، والعقاب لا تجثم في العادة إلا في شوامخ القمم وسوامق السرح ، ولكن الملوك لم يلبواهم وربما أثر العقاب المبوط فوق هذه السقيفة نشر يفاها ورفعاً لشأنها ، وربما لم يجد سراحة لائقة بمقامه أو ذروة عالية ملائمة له ، ومهما يكن من الأمر فلسنا على بينة من معرفة الأسباب التي دعت به إلى ذلك ، ولحظت ذلك دجاجة كانت تتردد على الأنبار المحاورة ، فقالت لإحدى صديقاتها « ما سر هذا الاحترام الذي تبديه الطيور لهذا العقاب ؟ إنه يطير مثلاً وفي استطاعتي أن أرفرف بجناحي فوق السقيفة كما يفعل ورجائي ألا

نظن في المستقبل أن العقاب أجل منا شأنًا وأقدر منا على التحليق ، وساقاه أقصر من سيقاننا وعيناه أضيق من عيوننا ، وهو قريب الشبه من الدجاج ، وما نحن نرى أنه يطير في المستوى الذي نظير فيه » .

وسمع العقاب حديثها التافه الأجوف فأجاب قائلاً « إنك على حق - ولكن للأمر جانباً آخر - فالعقاب قد يطير في مستوى السقيفة الذي تستطيع الدجاجة أن ترتفع إليه ، ولكن لم يعرف قط يوماً أن دجاجة استطاعت التهويم في الجواء العالية » .

وينهى كريلوف هذه الخرافة بقوله « حينما يروك أن توجه النقدات إلى من هم خير منك فلا تكدن خاطرك في البحث عن أخطائهم ولكن حاول وأنت ترى ما في أعمالهم من عظمة وقوة وحكمة وأن تتعلم - إذا استطعت - كيف تسمو إلى قممهم العالية ! » .

وكان كريلوف يعتقد أن المبادئ السامية لا تثمر ثمرتها وتوثى أكلها إذا قام بالإشراف على تنفيذها من لا يؤمنون بها أو من تتعارض مصالحهم مع الأخذ بها ، فهم لا يجدون صعوبة في تأويلها حسب أهوائهم ولا يعدمون وسيلة للإفلات من أحكامها ، وقد أوضح ذلك في خرافته عن « مؤتمر الوحوش » .

فقد سأل الذئب الأسد أن يولييه أمر الخراف ليصلح من شأنها وينهض بها ، وسعى له صديقه الثعلب عند زوجة الأسد باللفظ اللين والثناء الجم ، ولكن لما كانت سمعة الذئب مريبة سيئة ، فقد روى أن تدعى رعية الملك إلى مؤتمر للنظر في الأمر منعاً للأقوايل السيئة والاشاعات الكثيرة ، وحضرت الوحوش جميعها ، وعرض عليها الأمر . وأخذت الأصوات وروعى في أخذها مقام معطى الصوت ومكانته ، فلم يرتفع صوت واحد بالمعارضة في اختبار الذئب ، ولم تقل كلمة واحدة تعوق إناطة الولاية به . ولذا قرر المؤتمر بالإجماع اختياره ، ولكن أين كانت الخراف ! ولماذا لم يرتفع لهم صوت ولم تسمع منهم كلمة ! لقد

استدعى الكثير منهم ولكنهم في النهاية أهمل أمرهم وتركوا شأنهم ، وقد كانوا هم أول من يجب الاهتمام بمعرفة رأيه والحصول على موافقته !

وتناوله كريلوف في خرافاته الحقايق الإنسانية السائدة في كل العصور ، من ذلك مسألة محاولة الإنسان التنصل من عيوبه وأخطائه وذنوبه والحرص على إلقاء تبعتها على الغير ، وبخاصة ذلك المخلوق البائس التمس المسمى « الشيطان » وقد روى كريلوف الخرافة الآتية ليوضح رأيه وعنوانها « افتراء » وهو يقول فيها إنه في بعض بلاد الشرق الأقصى كان يعيش أحد البراهمة ، وكان قبيهاً باقراً ، ولكنه برغم ذلك كان سيء السيرة والسريرة ، وحتى البراهمة مثل سائر الناس فيهم البرهمي الصالح الصادق وفيهم البرهمي الكاذب الدعي ، وكان يضايقه مبعي زعيم الطائفة البرهمية تشدده وفرط إخلاصه ويقظته ، فلم يكن أحد من البراهمة يجترئ على الاستهانة بأصول العقيدة وتقاليده الطائفة .

وجاء يوم من أيام الصيام عند البراهمة ، ولم يكن صاحبنا يستطيع الصبر على آلام الحرمان ، فاستحضر بيضة من بيض اللدجاج ، ولما مضى موهن من الليل أشعل شمعة وأخذ يذنيها من البيضة لينضجها ، وسره أن يتغفل الشيخ الأكبر ويخدعه ، ولكن الشيخ الحبر كان ساهراً يتهدد ، فأحس الحركة ، ولمح الضوء الضئيل ، وأقبل خفية ليتبين جلية الأمر ، ولما فاجأ البرهمي الزائف قال له « لقد كشف أمرك يا صاحبي الملتحي ولن تخدعنا بعد اليوم ! » .

وأدرك البرهمي عظيم ذنبه ، ولكنه لم يجد سيلاً للإنكار فقد كان الدليل قائماً وكانت المفاجأة مذهلة فقال متوسلاً « ساعني أيها الأب الصالح ، واغفر لي ذنبي فقد كدت أنكر نفسي ، ولقد استهواني الشيطان وأغراني بارتكاب المحذور ، وزين لي أكل البيض » .
وهنا انبعث صوت الشيطان من أحد أركان الحجرة وهو يقول « ألا نخجل أيها الرجل ! أنكم معشر البشر

تلقون علينا تبعة ذنوبكم وجرائمكم ، على حين أننا نحن الشياطين نتعلم منكم في كل يوم أشياء كثيرة جديدة .
وأنا لم أكن أعلم حتى اليوم أن البيضة يمكن انضاجها على الشمعة » .

ومن خرافاته البديعة خرافة « النسر والعنكبوت » وقد وصف فيها تعلق العاجزين الحاملين بمناكب العطاء البارزين ، ويقول فيها « إن النسر خلق في أعالي الفضاء ومر في طيراته فوق قمم جبال القوقاز ، ثم حط على شجرة أرز قديمة العهد ، وأخذ يحيل الطرف في المنظر البديع الممتد أمام عينيه ، وكان يشرف من عليائه على الغابات المأججة بالخضرة والأنهار اللتوية المتعرجة ، والمراعي الواسعة والبراري الفيحاء ، وحمد الله الذي منح بجناحيه القوة التي تمكنه من بلوغ هذه الأعالي السامقة والتحليق فوق تلك المرتفعات الشاخبة ، وشاهدة روائع الطبيعة وجمال الكون .

وسمعه العنكبوت وهو يردد الحمد والشكر ، ويتحدث بنعمة الله عليه ، فقال له « لست وحدك يا صديقي الذي تفرد بالتحليق في الأعالي وارتقاء الذرى الرفيعة ، وما أنذا جالس في مكان لا يقل ارتفاعاً وسمواً عن مكانك » .

وحول النسر بصره نحو الناحية التي أقبل منها الصوت ، فلمح العنكبوت متعلقاً بأحد أغصان الشجرة الفارعة ، وقد أخذ يمد نسيجه وينصب شبابه كأنه يحاول أن يسد مطلع الشمس .

فقال له النسر « ولكن كيف جئت إلى هنا ؟ لقد ارتقيت مرتقى صعباً ، وتجاوزت حدود قدرتك ، ولا طاقة لك على تسليق هذه الأعالي الصاعدة ، وليس لك أجنحة تطير بها ، ومن المؤكد أنك لم تأت إلى هنا زاحفاً ، وأنا لا أجترئ على مثل ما أقدمت عليه ، فخيرني كيف وصلت إلى هنا » .

فأجاب العنكبوت قائلاً « الأمر هين ، لقد تعلقت بجناحيك ! فأنت الذي حملتني إلى هنا ! وقد استمسكت

بذلك ، ولكنى أستطيع الاعتماد على نفسى ، ولست
فى حاجة إليك فلا تتأبه على وتواضع فى حديثك
معى ! » .

ولم يكذب نيس بهذه الكلمات الأخيرة حتى هبت
عاصفة سريعة هوجاء طاحت بصاحبنا الفخور المتعالى
وألقت به إلى حضيض الوادى ، وهذه غائمة الأدياء
المغرورين الذين يسرون فى ركاب العطاء ، ثم ينتفخون
وينسون عجزهم وصغر همهم ، ويسلكون أنفسهم فى
عداد العطاء والأعيان حتى تحين الظروف التى تكشف
ضعفهم وتفضح عجزهم وقصورهم .

والكريلوف قدرة خارقة على إنجاز الموقف واختصاره
فى صورة مكتملة لامعة وكلمة وجيزة جامعة مانعة ،
من أمثلة ذلك خرافته الدائعة عن « الفلاحين والنهر »
وفىها يصف ما يلقاه الفلاحون من ظلم الحكام وعسف
عمال الحكومة ، وهذه ترجمتها المشورة :

فى ذات يوم ضاق صدر الفلاحين بما يلحقهم من
الاضطهاد وما يصيبهم من الإفساد والنهب والسلب
والسرقات وابتزاز الأموال واغتصاب المحاصيل ، وقد
كانت الجداول والقنوات والترع تطفى على طرفهم ،
وتعرقل أعمالهم ، فصاح عزمهم على تقديم شكوى للنهر
الأعظم الذى نصب فيه هذه الجداول والقنوات والترع ،
وكانت أسباب الشكوى قوية واضحة ، فحاصيلهم
نهب وتسرق ، وطواحينهم تطفى عليها المياه ، ويختطف
التيار الجارف الكثير من ماشيتهم ويغرقها ، ويحدث
ذلك كله والنهر يجرى فى تودة ووقار ، وتقوم على
ضفتيه المدن الكبيرة العامرة والحواضر الزاهرة آمنة
مطمئنة ، وكانت الناس لا تظن أن الترع والقنوات
والجداول تعيث بالفلاحين هذا العيث المؤذى وتستخف
بهم هذا الاستخفاف المزرى ، وجرى فى وهم الفلاحين
أن النهر سيعوضهم عما نزل بهم من الخسائر الفادحة
والنكبات المتلاحقة ، فلما اقتربوا من شطآنه أوما إليه
من كان فى طليعهم ، فشخصت أبصارهم صوب النهر

برهة من الزمن ، فرأوا أكثر ما فقدوه طافياً فوق
متنه ، فالشكوى إذن جهد ضائع وعمل عقيم ، وألقى
كل منهم نظرة على النهر المتدفق الجارى ، ثم تبادلوا
النظرات ، وهزوا رؤوسهم ، وعادوا أدراجهم .
وتجادبوا وهم عائدون فى الطريق أطراف الحديث
وتوافت آراؤهم على أنه لا فائدة من انفاق الجهد فى
مقاضاة الصغير إذا كان يقتسم جميع ما ينهب ويسلبه مع
الكبير العظيم .

ووصف كريلوف للفلاحين بأنهم « هزوا رؤوسهم
وعادوا أدراجهم » أبلغ فى تصوير طبيعة الموقف
ومأساة الحادثة من الخطب الطوال ، وأمثال هذه
« القفلات » كانت تروق لافونتين .

وفى خرافة « البركة والنهر » يصف الفرق بين
الحياة الخصبية المنتجة والحياة البليدة الحاملة للعقيم ،
ويقول فيها « جاورت بركة نهراً عظيماً ، وقالت له
يوماً « كلما أبصرتك رأيتك جم الحركة ، كثير النشاط ،
دائم التدفق والجري ، لا تريح ولا تستريح ، وإخالك
قد استنفدت قواك ومسك اللغوب ! فضلاً عن ذلك
فانى كلما تأملت مسرك رأيت السفن المشحونة بالأحمال
الثقيلة والأطواف العديدة والزوارق والقوارب الكثيرة
تشق عبايك وتحملها متون أمواجك ، فتى تسام هذه
الحياة الراتبة المملة ؟ إني أؤثر أن تغيض مياهى على أن
أحتل مثل هذا ! أنتستطيع أن تربى حياة هادئة وادعة
مثل حياتى ؟ وأنا أسلم بأن أفراداً قلائل يعرفوننى ، وأن
اسمى لم يكتب فى المصور الجغرافى ولم يقرع الأسماع
ويملأ البقاع ، ولكن هل المجد والشهرة من الأشياء التى
تسر القلب ، وتقربها العين ؟ إني أنعم فى ظلال الراحة ،
وأعيش راحة البال هائلة خلية ، لا يحكر صفو مياهى
مجاديف القوارب ولا يثرها مرور السفن ، وقل أن
تحقق فوق صدرى ورقة ذابلة من أوراق الأشجار ،
وأنا فى أمن من عصف الرياح ، وطوارق المصوم ،
ولم يتح لأحد ما أتبع لى من الحفظ الحسن ، والعيش

الرغيد ، وجميع من حولي يبذلون الجهد ، ويتجشمون الأهوال . وأنا أستمتع بالهدوء والاستقرار وأحلم في عزلي الأحلام الفلسفية .

فأجابه النهر « من كان في مثل تضلعك من الفلسفة لا يجمل أن الماء لا يحتفظ بصفاته ونقاته إلا إذا كان جاريًا متدفقًا ، ولئن كنت قد أصبحت نهراً عظيماً ضافي الأمواج طامح العباب فاني لم أبلغ ذلك بالتمني والأحلام ، وإنما باقتحام الأخطار والضرب في صدور الصعاب ، وما أبذل من جهد أو ما أقوم به من حركة يزيد مياهي غزارة وصفاء ، ويحمل اليمن إلى أرجاء العالم ، ويفيض الخير والبركات ، ويذيع فضلي ، ويعلو بين الناس شأنى ، ويكسبني السمعة الحسنة والذكر الباقي ، وربما مد في عمري قروناً أظل خلالها أخصب الجديب وأقرب البعيد على حين يكون اسمك قد نسيه الناس وأصبح نكبة غير معروف » .

وقد تحققت نبوءة النهر، فهو لا يزال يجري في وقار وجلال برغم علو السن وقدم العهد ، أما البركة فقد ضحل ماؤها وطحلب ، واستأسد فيها الثبت واغلولب ، وجفت وذهب أثرها ، وهكذا من يبخل بفضله يستغن عنه ويدبم ويعاوه الصدا ويدب فيه البلى .

وهو يضرب للفني الذي يتفق المال في غير وجهه مثل السحابة الوطفاء التي مرت فوق أرض قد تكشفت وصوح نبتها وأعلت ولم ينهل ماء السحابة ليروي الثبت الذي جف ويبس بقطرة واحدة ، ولما أشرفت على البحر اللجى الملتطم الأمواج استهلت بوادرها ، وفاخرت الجبل الشامخ بكرمها الواسع وعطائها العميم ، فأجابه الجبل « ما أراك فعلت شيئاً يستأهل الفخر ويستحق الحمد ، فليس البحر في حاجة إلى تدفك المنهل ومائك الغزير ، وكان الأخلق بك أن تروى الحقول والمزارع لتجنبي البلاد خطر المجاعة وشر الخمل والجلوبة » .

وفي خرافة « زوج الثلاثة » ينتقد كريلوف الزواج بأكثر من امرأة ويصف ما يعانيه الزوج في هذه الحالة

من العذاب الذي لا يعادله عذاب ، فقد كان توماس براون متزوجاً من المرأة الصالحة نانسي ، ولكنه لم يكتف بها وتزوج بالسيدة جين والسيدة آن ، وسمع الملك بقصة زواجه ، وكان الملك صارماً لا يتساهل في انزال العقوبة بمن يخالف الشريعة ويخرج على العرف المتبع . فأمر بإلقاء القبض على الرجل الذي اتخذ له ثلاث زوجات ، وأصدر أمره إلى القضاة والمستشارين بالبحث عن العقوبة التي تجعل هذا الرجل عبرة لغيره من الذين يفكرون في الخروج على القوانين المرعية ، حتى لا يصبح قدوة وقال لهم الملك إنه إذا لم تأخذ العدالة مجراها ويقضى المجلس بإنزال عقوبة رادعة بهذا الرجل فإنه سيصدر حكماً باعدام أعضاء مجلس القضاء جميعاً ، وأكد لهم أنه جاد في الموضوع وأنه يعني ما يقول ، ففرع القضاة وهمهم الأمر وأمضوا ثلاثة أيام بلياليها يبحثون ويتناقشون وذهبوا مذاهب شتى وفكروا في عقوبات مختلفة ، ولكن أى العقوبات المقترحة أقلد على منع الشر واستئصاله من جلوره حتى يرتدع هذا الخارج على التقاليد والمخالف لأحكام الشريعة ؟ وأخيراً لاح لهم نور الحق ، وأصدروا حكماً توافقت عليه آراؤهم واجتمعت كلمتهم ، ودعى الرجل لسمع الحكم ، وقيل له إن المحكمة باجتماع الآراء رأيت أن العقوبة الرادعة لأمثاله هي أن يظل محتفظاً بزواجه الثلاث .

وعجب الناس في يادئ الأمر لهذا الحكم وشاع بينهم أن الملك سيأمر بإعدام القضاة ، ولكن لم يكذب مضى أسبوع حتى كان البائس توماس براون قد فئت حيله وضاق ذرعه ولم يجد له مخرجاً من ورطته إلا بالانتحار .

ومن ذلك اليوم لم يقدم أحد من رعية الملك على الزواج بأكثر من واحدة .

ويرى كريلوف أنه من الحماقة أن تزدري النصيحة التي يقدمها لنا من هو أقل منا شأنًا ويرى من سداد

الرأى تقلب هذه النصيحة على وجوها فقد تنطوى على تحذير نافع أو توجيه سليم وعنوان الخرافة التي ضمنها هذا المغزى هو «العقاب والخلد» ويروى لنا فيها أن العقاب جاء مع أنثاه إلى غابة في ناحية بعيدة عن بيى الإنسان ، وفي صميم الغابة حيث الأشجار المتكاثفة المتوشجة الفروع اختار العقاب بلوطة سامقة متدبة الأغصان ، وابتنى له عشاً فى أسنى فروعها ليرى فيه صغاره المنتظر أن ترزق بهم أنثاه فى خلال أشهر الصيف .

ونمت إلى الخلد هذه الأخبار فاجترأ على أن يحذر ملك الطيور قائلاً له إن هذا المكان غير أمين ، وإن جذور البلوطة قد عاث فيها البلى وإنها معرضة للسقوط فى وقت قريب ، وإن من الخير له أن يجنب صغاره المنتظرين وأنثاه أخطار كارثة سقوط البلوطة .

فكبر الأمر على العقاب وعز عليه أن يتقبل النصيحة من الخلد وقال فى نفسه متى كانت العقبان تتلقى النصائح من الحيوانات الضئيلة الشان ؟ ألا يدعى هذا الخلد أن العقبان أبعد منه نظراً وأسد رأياً وأغزر علماً ؟ وكيف يبيع لنفسه التدخل فى أمرى وأنا ملك الطيور ؟ ولم يعبأ العقاب بنصيحة الخلد ووضعها دبر أذنه ، وأخذ يواصل العمل فى بناء العش بأعلى الشجرة وجاءت له ملكة الطيور بأفراخ حسان .

وفى فجوة أحد الأيام عاد العقاب إلى وكره حاملاً الزاد لصغاره وأنثاه ، فإذا به يرى البلوطة وقد تهاوت من عليائها وتناثرت فروعها ، ولقيت أمرته مصرعها فى أثناء سقوط البلوطة ، فاشتد به الخطب ، وبرح به الأسى ، وأخذ يندب سوء حظه ، ويشكو الضربة القاصمة التى أصابت كبريائه لأنه رفض النصيحة التى قدمها له الخلد ، وجعل يردد قوله إنه لم يكن ينتظر بحال أن تكون نصيحة الخلد ذات قيمة .

وسمع الخلد المتواضع حديثه فقال له « إن احتقارك لشأى جعلك لا تفكر فى نصيحتى ولا تلقى بالك إلى

أننى مقيم فى جحر متواضع على مقربة من جذور الأشجار مما يجعلنى أعرف بأحوالها وبما يطرأ عليها من الوهن ويصيبها من البلى » .

وقد تناول كرياتوف فى خرافاته بعض الأحداث السياسية الكبرى التى عاصرتها مثل الثورة الفرنسية وغزو نابليون لروسيا ومؤتمر فينا ، وفى الخرافة الآتية وعنوانها « ابن الأسد » يعرض بترية القيصر الإسكندر الأول وأستاذه لاهارب :

وهب الله الأسد ابناً كان يتلهف عليه ، والحيوانات التى قد يكون لك بعض الإلمام بشؤونها وأساليب حياتها ليست مثلنا ، فطفلنا الذى لم يتجاوز العام ضعيف الإدراك صغر الجرم - سواء فى ذلك أبناء الملوك وأبناء الشعب - والأسد الذى يبلغ عمره عاماً - كما تعلم - يكون قد فارق القماط وكبر عن الطوق .

وقد أخذ الملك يفكر ويروى كيف ينشئ ابنه نشأة تبعد عنه الجهل ، وتبقى له شهرته الملكية نقية غراء ، فإذا ما تسم الطفل العرش وأقيمت إليه مقاليد الأمور لا يَوْم الناس الأب على ما قد يقع فيه الابن من الأخطاء :

فن الذى يأمره ويكلفه أو يرغمه على تعلم نجلة كيف يعرف الواجبات الملكية ويحسن التهوض بها ؟ أيعهد فى ذلك إلى الثعلب ؟ فالثعلب بارع متوقد الذكاء ، ولكنه ولوع بالكذب ، مهالك على الرياء والنفاق ، ومعاشرة الكذابين المنافقين تجلب المتاعب وتجمر المشكلات ، وليس هذا من شيم الملوك وشمال العظماء !

وخطر له أن يعهد فى ذلك إلى الخلد لأنه يحسن تنظيم بيته ولا يخطو خطوة إلا وهو على بينة من أمره ، وهو يتولى بنفسه تنظيف طعامه وإعداده ، وموجز القول أن جميع التقارير تثبت أن الخلد حيوان بارع فى صغرات الأمور ، ولكن لتسهل فى الأمر ! فحقيقة أن الخلد يرى ما تحت أنفه بوضوح ودقة ، ولكنه

لا يرى أبعد من أنه ! ومذهب الخلد مذهب نافع ، ولكنه لا يصلح لك ولا لى ، وملكة الأسد أوسع نطاقاً من أكمة الخلد .

ولماذا إذن لا يجرب النمر !

فالنمر شجاع مقدامة ، وقوى مضبور الخلق ، ويستطيع أن يعلمك الحركات الحربية ، ولكنه لا يفقه شيئاً فى السياسة ، وليست عنده أى فكرة عن حقوق الإنسان المدنية ، والملك يلزم أن يكون سياسياً وقاضياً ، ومن خطئ رأى أن يكون محارباً فاتكاً فحسب ، والفور لا تتقن سوى فن الحرب ، فليس لأبناء الملوك أن يتخرجوا على النمر ، وموجز القول أن الأسد فكر فى جميع الوحوش ، فوجد أنها كلها مفرطة الجهل ، ضعيفة التفكير ، قليلة الخبرة ، حتى الفيل الذى اشتهر فى الغابات بالحكمة كما اشتهر أفلاطون قديماً بالفلسفة بدا له مخيفاً شديد الغباء .

ولحسن حظ الملك - أو لسوء حظه فإن علينا أن تثبت ذلك - علم ملك التسور بما يعانى به ملك الوحوش من هم وتسيّد ، وكان دائماً يظهر المودة والعطف لصاحب العرش المجاور لبلاده ، وعزم على أن يقوم لصديقه بخدمة ملكية ليدل على عظيم إخلاصه وصادق وفائه ، فالتمس من الملك أن يتولى هو بنفسه تعليم نجله ، فعظم سرور الأسد ، وشكر له هذه اليد الكريمة ، وأكبر هذه الأريحية ، وأى تشريف أعظم من أن يقوم أحد الملوك الغر الميامين بتعليم ولّى العهد !

وبادر ملك الوحوش إلى إرسال نجله ليتلقى فى مدرسة ملك التسور أصول الحكم وقواعد السياسة .

ومر عام ، وانصرم عامان آخران ، وكان القادمون من مملكة التسور يحملون أحسن الأنباء عن نجل الأسد ، ويشنون عليه أطيب الثناء ، ويتحدثون عن تقدمه السريع فى الدراسة وكفايته ونبوغته ، وكانت الطيور جميعاً يرتعدن ذلك .

وأخيراً أتم الغلام دراسته ، وفاز بالإجازة العلمية التى تدل على التفوق والامتياز ، واستقدمه والده ليسر برؤيته ، ويبلو علمه وقدرته :

وعاد الابن بعد طول الغياب والتضلع من العلم ، ودعا الملك الوحوش جميعها إلى الحضور .

فلما اجتمعت الوحوش وأخذ كل منها مجلسه قبل الملك ابنه وعانقه وخاطبه قائلاً : « ولدى الحبيب ، أنت الذى متخلفنى وتقوم بعدى بأعباء الملك وتدير أمور الرعية ، وإنى هامة اليوم أو الغد ، وأنت يا ولدى فى مقبل العمر وعنفوان القوة والشباب ، وأنا ألقى إليك مقاليد الحكم فى سرور وارتياح ، وأملئ أن تحسن السيرة وتسوس الناس خير سياسة ، وأود أن تحدثنى أمام هذا الجمع الحاشد من رجالات الدولة وأعيان الوحوش عن العلم الغزير الذى حصلته والمعرفة التى اكتسبتها والخبرة التى أفدتها ، وكيف تصلح من شؤون أمة الوحوش وتهض بها وتعلّى من شأنها » .

فأجاب الشبل « أبت العزيز » لقد اخترت لى فأحسن الاختيار ، فقد درست دراسة لم يتح مثلاً من قبل لأحد من الوحوش ، وعرفت ما غاب عنهم ، ومعرفى بالطيور وعاداتها وأساليب حياتها وتقاليدها المتبعة ليست لها نظير ، وأنا من أعرف الناس بطرق تحسين ذريتها وترقية أنواعها ولا يتد عن علمى فى هذا الصدد رأى قديم أو حديث ، وعندى إحاطة تامة ومعرفة واسعة بمراجع أمثال هذه البحوث ، وإنى أغتنم هذه الفرصة لأقدم لك الإجازات العلمية التى تدل على توفيقى وتشهد بتفوقى .

وناول والده تلك المجموعة من الأوراق التى يسمونها الإجازات العلمية ، والتى يقال عنها إنها ترن قيمة تفكير الإنسان وعلمه وزناً دقيقاً صادقاً ، واسترسل يقول « لى أجيد معرفة مسالك النجوم ، وإذا صبحت نيتك على أن ألى حكم هذه الأمة فأول عمل سأقوم به هو أن أحمل الوحوش على ابتناء الأعشاش والوكور » .

فأن الأسد وتأوه ، وشاركته في أله جميع الوحوش
فتنهدت وتوجعت ، وهز الجميع رؤوسهم من الحجل
والاشمزاز ، وأدرك الملك المتقدم في السن حقيقة
الموقف بعد فوات الأوان .

فدراسات نجله جميعها غير مجدية ، وكلماته لا تدل
على الحكمة وأصالة الرأي وصدق النظر ، فما حاجة
الوحوش إلى المعرفة الواسعة بالطير وعاداتها ؟ والذي
تعبه الطبيعة ليحكم الوحوش لا يحتاج إلى أن يتعمق في
علم الطيور ، وأسمى فن يتاح للملك اتقانه هو أن يفهم
حاجة بلاده ويعرف كيف يصلح من أمرها ويعالج
مشكلاتها وينهض بها .

ولما كان القائد الروسي الشهير كوتوزوف يطارد
جيش نابليون في أثناء عودته من روسيا أرسل إليه
كريلوف خرافة « الذئب في بيت الكلاب » وقد قرأها
القائد على رجاله ، ومضمون الخرافة أن الذئب تسلق
حائط حظيرة الغنم وسقط في بيت الكلاب التي تتولى
حراسها فاضطربت الكلاب واشتد نباحها وتحفرت

للوئوب عليه ، وأقبل الحراس وهم يظنون أن لصاً قد
تسلل إلى الحظيرة ، فلما وجدوا الذئب وأحاطوا به
خاطبهم قائلاً إنه صديقهم القديم وإنه لا يقصد سوءاً
وإنما جاء ليؤكد لهم عهد الصداقة ويعدهم ، وعداً
صادقاً بعدم الاعتداء على الخراف ، فتصدى له رئيس
الحرس قائلاً « إذا كان شعرك أشمط فإن شعر رأسي
قد علاه الشيب ، وقد عرفت طبيعة الذئب ولا أقر
هدنة معها ، وأطلق كلابه على الذئب ، وحينما وصل
كوتوزوف وهو يقرأ الخرافة إلى قول رئيس الحرس
« إن شعر رأسي قد علاه الشيب » كشف القائد الكبير
عن رأسه وأظهر لجنوده خصائل شعره البيضاء .

وخرافات كريلوف علاوة على ما تضمنته من
حكمة ومعرفة عميقة بطبائع البشر تعد من أرق نماذج
الشعر الروسي التي لا يمكن نقلها إلى أي لغة دون أن
تفقد الكثير من الخصائص التي امتازت بها كما يؤكد لنا
برنارد بارز الذي تولى نقلها نظماً من اللغة الروسية إلى
اللغة الإنجليزية .



كتاب سيوي

بمعلم
الأستاذ محمد علي النجار

عضو مجمع اللغة العربية

الفرس ، ولم تكن كالبصرة في ذلك . وكان اهتمام الكوفة بالقرآن وعالمه والفقهاء وما يتبعه . ومن ثم كثر في الكوفة الفقهاء والقراء كعاصم وراويه : حفص وشعبة ، وحزمة والكسائي وخلف . ولا نرى في البصرة من قراء العشرة سوى أبي عمرو بن العلاء . ويعقوب بن إسحاق الحضرمي ، وقد نرى الحسن البصري من قراء الأربع عشرة .

على أن الكوفة انفتحت أخيراً إلى النحو . وكان من أوائلهم أبو جعفر الرواسي ، وقد أخذ عن يونس الذي هو من الطبقة الخامسة من نحاة البصرة ، وجاء بعده الكسائي والقراء ومن تبعهما .

فرى من هذا أن النحو عريق في البصرة ، وأن نحاة الكوفة أخذوا عن نحاة البصرة ، بعد أن كاد النحو ينضج في البصرة ويتسق أمره .

وقدر لنحاة الكوفة الاتصال بالسلطان في عهد الكسائي والقراء اللذين كانا في عصر سيوي .

وقد ترك لنا سيوي الكتاب في نحو البصريين فخلد إلى يومنا هذا ، وكان كتاب النحو الجامع ، حتى قيل فيه : قرآن النحو ، وكان للكوفيين كتب في النحو لم يبق لنا منها شيء .

بدئ البحث النحوي في النصف الثاني من القرن الأول الهجري . وقد كان مهد النحو البصرة ؛ إذ كثر اختلاط العرب بالعجم فيها وفشا اللحن ، فرق محافظة على العربية أن يوضع ما يعصم الناس عن اللحن ويكون حفاظاً على هذه اللغة الشريفة . وكان البحث في النحو أولاً بحثاً في بعض الأساليب العربية ، كأسلوب التعجب وأسلوب كان وإن والفاعل والمفعول .

وسار النحو في سبيل التقدم ، وظهرت طبقة أولى من علماء النحو يذكر فيها — على ما عند الزبيدي — أبو الأسود الدؤلي وعبد الرحمن بن هرمز ، وطبقة ثانية ، منها نصر بن عاصم ، ويعجب بن يعمر ، وطبقة ثالثة ، منها عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي ، وطبقة رابعة ، منها أبو عمرو بن العلاء ، والأخفش الكبير أبو الخطاب شيخ سيوي ، وطبقة خامسة ، منها الخليل ابن أحمد ، ويونس بن حبيب ، وحجاج بن سلمة شيوخ سيوي ، وطبقة سادسة ، منها سيوي ، وأبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة .

فهذا تاريخ النحو في البصرة إلى عهد سيوي . فأما الكوفة فيبدو أن الحاجة فيها إلى النحو لم تكن كالحاجة في البصرة ؛ لقلة العجم فيها لبعدها عن بلاد

وسأخصص هنا بحثين . الأول في حياة سيديوه ،
والثاني في كتاب سيديوه ، ثم أتبعهما نماذج من الكتاب

١ - سيديوه

هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي . وهي
نسبة إلى الحارث بن كعب : قبيلة يمنية . وهذه النسبة
بالولاء ، فقد كان سيديوه فارسياً . والظاهر أنه ولاء
بالإسلام ، أي أن أحد أجداده من القرمس أسلم على يد
رجل من هذه القبيلة . وقد يكون أول من أسلم من آبائه
قنبر . وقد يكون ذلك في عهد أمير المؤمنين على رضي
الله عنه ، فسمى بقنبر مولاه ، وقد كان لمعاوية رضي
الله عنه مولى اسمه قنبر ، ولكن الأشهر الأول . وترى
ضبط قنبر كجعفر . ونرى في التاج أن جد سيديوه
يضبط بضم ثم فتح وسكون . وظاهر هذا أن الضم
للqاف والفتح للنون هكذا (قنبر) ولكن الذي ينبغي
أن يفهم أن في القاف الضم والفتح ، غير أن الضم أعلى
فيه ، فأما النون فساكنة البتة . ويدل لذلك قوله : « ووم
شيخنا فضبطه بالضم فقط ونبه عليه ، وهو يوم أنه
كأنفذ » فشبهه ضبط القاف بالضم فقط ، وجعله
الزبيدي وهماً ، والصحيح عنده أن فيه الفتح أيضاً ،
وهما للقاف . ويقول الزمخشري :

ألا صلى الإله صلاة صدق

على عمرو بن عثمان بن قنبر

فأما لقبه (سيديوه) فهو لقب فارسي مركب مزجي
من سيب أي التفاح وبوي أي الرائحة ، فعناه رائحة
التفاح ، على قاعدة الإضافة في اللسان الفارسي . قيل :
سمى بذلك لطيب رائحته أو لجماله وحسن خلقه . وقيل :
مركب من سيب ، وويه اسم صوت . ويذكر بعض
العارفين باللسان الفارسي أن ويه في هذا اللسان معناها
مثل وشبه ، فعني التركيب : مثل التفاح . وهكذا
نفظويه : مثل النقط ، وعمرويه : مثل عمرو . وورد
في ملوك القرمس شيرويه ، وهو الذي قتل أباه .

والجاري على الألسنة سيديوه بفتح الباء والواو والهاء
مكسورة . وقد ينطق سيديوه بضم الباء وفتح الباء وسكون
الهاء ، ويعزى هذا إلى العجم ، تجنبوا الصورة الأولى
لأن (ويه) صوت تدبة . ويعزى أيضاً إلى المحدثين في
كل اسم بهذه الصيغة . « ولنا^(١) عدلوا إلى ذلك لحديث
ورد : أن ويه اسم شيطان » وقد جاء من هذا قول ابن
بسام في نفطويه :

بأن حواً أمهم طسائق إن كان نفطويه من نسل
وضم الهاء كما نرى ، والأصل السكون .

وقد جاء في الكتاب^(٢) حكم سيديوه وأمثاله في
العربية ، فهو يقول : « وعمرويه عندهم بمنزلة حضرموت
في أنه ضم الآخر إلى الأول . وعمرويه في المعرفة مكسور
في حال الجر والرفع والنصب غير ممنون . وفي النكرة
تقول : هذا عمرويه آخر ورأيت عمرويه آخر » وتراه
اقتصر على النطق المشهور عند الناس .

مولده ونشأته : ولد سيديوه في البيضاء من كورة
إصطخر بفارس من أبوين فارسيين . ولا يعرف على
وجه اليقين تاريخ ولادته ، إذ حصل اختلاف في عمره
وفي سنة وفاته . وقد انتقل إلى البصرة فتلقى العلم فيها .
وكانت هي والكوفة المصيرين المبرزين في علوم العربية
والدين .

ولا نعرف شيئاً عن أسرته إلا ما ذكر أنه مات
بين يدي أخيه . ولا ندري هل انتقلت معه إلى البصرة
أسرته . ونحن لا نرى لأبيه ذكراً . ونرى^(٣) بشاراً
يهجوه حين أشهر أمره فيقول :

ظلمت تغني سادراً في مساعي

وأملك بالمصريين تعطي وتأخذ

(١) البنية ١٨٧ .

(٢) ج ٢ ص ٥٣ .

(٣) الأغاني (الدار) ٣ - ٢١٠ .

ويظهر من هذا أن أمه كانت مع ابنها في العراق . ولا ندرى هل تزوج . وفي حديث^(١) للفراء . أن سيويه كانت له جارية تخدمه . وفي طبقات^(٢) النحاة لابن قاضي شبهة أن جاريته مزقت جزازات كتابه فطلقها . فهل يريد بجاريته زوجته ، أو يريد بتطليقها إخراجها من بيته وبيعها . والظاهر أنه لم يكن له زوج ولا ولد . وآية ذلك أنه بعد أن أخفق في بغداد في قصته مع الكسائي — على ما يأتى — لم يعد إلى منزله بالبصرة ، وعمد قاصداً إلى فارس .

وقد كان اتجاهه إذ أخذ في طلب العلم إلى علم الحديث والرواية . وكان حماد بن سلمة شيخ الحديث والرواية في البصرة في عصره . ويقول^(٣) فيه أبو محمد الزيدى :

يا طالب النحو ألا فابكه بعد أبي عمرو وحماد وهو يريد أبا عمرو بن العلاء . فاختلف سيويه إلى حماد يقرأ عليه الحديث ويرويه عنه . وحدث أن سيويه كان يستمل عليه يوماً فألقى عليه حماد الحديث^(٤) : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من أحد من أصحابي إلا وقد أخذت عليه ليس أبا الدرداء ، فقال سيويه — وكان قد شدا طرفاً من النحو : ليس أبو الدرداء . فقال حماد : لحت يا سيويه . فقال سيويه : لا جرم لأطعن علماً لا تلحنني فيه أبداً ، واتجه للدرس النحو فلزم الخليل . وقد ظن سيويه أن الواجب رفع ما بعد ليس ليكون اسماً لها ، ولم يكن عرف أسلوب ليس في الاستثناء . وقد عرض سيويه لهذا الأسلوب في الكتاب ١ - ٣٧٦ وأشبعه بياناً وتعليلاً . ومما يحكى في ذلك أن سيويه جاء يوماً إلى حماد بن سلمة فقال : أحدثك هشام بن عروة عن أبيه في رجل رعى

في الصلاة — يضم العين — ؟ فقال حماد : أخطأت إنما هو رعى — بفتح العين — فانصرف سيويه إلى الخليل فشكا إليه ما لقيه من حماد . فقال : صدق حماد ، ومثل حماد يقول هذا . قال الزبيدي^(٥) : « ورعى لغة ضعيفة » .

ومما يذكر في هذا الحديث أن الكسائي^(٦) كان سبب إقباله على العربية أنه كان يجلس إلى قوم من العرب يتحدث معهم ، فجاءهم يوماً وقد تعب فقال : قد عيت . فقالوا : أتجالسنا وأنت تلحن ! فقال : كيف لحت ؟ فقالوا : إن كنت أردت انقطاع الحيلة والتجبر في الأمر قل : عيت مخففاً . وإن كنت أردت التعب قل : أعيت . فقام من فورهم ، وطلب العربية حتى صار إماماً فيها .

وقد عمد سيويه بعد هذا إلى النحو يأخذه عن أئمة ، ولا سيما الخليل . ويظهر أنه كان لا يرى في حماد النحو الذي يشيع رغبته في تفهم دقائق النحو وعويص مسأله ، وإن كان يونس يقول : أول من تعلمت منه النحو حماد بن سلمة . وذلك أن النحو كان كل يوم تظهر فيه أبواب جديدة ، وقد يحمدهم النحوي القديم على ما يعرف فيغيب عنه ما يجد منها .

وأخذ النحو عن عيسى بن عمر (١٤٩ هـ) ويونس ابن حبيب (١٨٣ هـ) والأخفش الكبير أبي الخطاب عبد الحميد بن عبد الحميد . ويذكر أبو زيد الأنصاري (٢١٥ هـ) أن سيويه أخذ عنه ، وأنه إذا قال سيويه : أخبرني الثقة فلانما يعنيه ، وأخذ عن غيرهم . ويقول في الكتاب ٢ - ٤٢ : « هذا قول يونس والخليل ومن رأينا من العلماء » ويذكر في القراءات ممن أخذ عنهم هارون . يقول في الكتاب ٢ - ٤٢١ : « وحدثنا هارون أن بعضهم قرأ : فلا^(٧) جناح عليهما — أن يتصلحا بينهما صلحاً ، وهو هارون بن موسى الأعور ، كان أول من

(١) معجم الأدباء ١ - ١٣٨ .

(٢) ج ٢ ص ٢١٠ .

(٣) تهذيب التهذيب ٣ - ١٣ .

(٤) جاء هذا الحديث في الجامع الصغير في شأن أبي حمزة بن الجراح ، مع تغيير في بعض الألفاظ .

(٥) (١) ص ٦٦ . (٢) معجم الأدباء ١٣ - ١٦٩ .

(٣) الآية ١٢٨ سورة النساء .

سمع بالبصرة وجوه القراءات وأتفها وتبع الشاذ منها .
وقد توفي^(١) قبل المائتين . وكان أكثر تلقيه عن الخليل ،
حتى إنه إذا قال في كتابه : قال أو سأله فإنه يعنى
الخليل . وكان الخليل قد عرف له قدره وثقابة ذهنه
وقوة فطنته فأثبه علمه ونصح له في التعليم . ويقول^(٢)
بعض من كان يغشى الخليل : كنت عند الخليل فأقبل
سيبويه فقال : مرحباً بذا لا عمل . ويقول الراوى :
وما سمعت الخليل يقولها لغيره .

وكان سيبويه في أخذه عن شيوخه مستقل الفكر
ينقد ما يقولونه ببصرة نفاذة ، ويناقشهم مناقشة الجهميد
الخبير ، فكان بعضهم يخشى مساءلته . حدث^(٣)
الأخفش قال : كنت عند يونس فقبل له : قد أقبل
سيبويه . فقال : أعوذ بالله منه ! فجاء فسأله فقال :
كيف تقول : مررت به المسكين ؟ فقال : جائز أن
أجره على اليد من الهاء ، فقال له : فررت به
المسكين — بالرفع — على معنى : المسكين مررت به ؟
فقال : هذا خطأ لأن المضمر قبل الظاهر . فقال له :
إن الخليل أجاز ذلك وأنشد فيه أبياتاً . فقال : هو خطأ .
قال : فررت به المسكين — بالنصب — ؟ فقال :
جائز . فقال : على أى شيء ؟ فقال : على الحال .
فقال سيبويه : أليس أنت أخبرتنى أن الحال لا تكون
بالألف واللام . فقال : صدقت . ثم قال لسيبويه :
فما قال صاحبك فيه ؟ — يعنى الخليل — فقال
سيبويه : قال لى : إنه ينصب على الترحم . فقال :
ما أحسن هذا ! ورأيت مغموماً بقوله : نصبت على
الحال . وكان سيبويه مع إجلاله للخليل يمتحن رأيه
بموافقة العرب أو مخالفته . يقول في الكتاب ١ - ٢٧٤ :
« والذي ذكرت لك قول الخليل . ورأينا العرب توافقه
بعد ما سمعناه منه » . بل نراه يزيّف قوله . ففي الكتاب

١ - ١٨١ : « وزعم الخليل أنه يجوز أن يقول الرجل :
هذا رجل أخو زيد إذا أردت أن تشبهه بأخى زيد .
وهذا قبيح ضعيف لا يجوز إلا في موضع الاضطراب .
ولو جاز هذا لقلت : هذا قصير الطويل تريد : مثل
الطويل ، فلم يجز هذا كما قبح أن تكون المعرفة حالاً
كالنكرة إلا في الشعر » .

أستاذية سيبويه : لقد استوى علم العربية عند
سيبويه ، وصار في معة شبابه وفي حياة شيوخه أستاذاً
له حلقة وأصحاب ، واشتهر في البصرة بالإمامة . يقول
محمد بن سلام : « كان^(١) سيبويه النحوى جالساً في
حلقاته بالبصرة ، فتذاكرنا شيئاً من حديث قتادة ،
فذكر حديثاً غريباً ، وقال : لم يرو هذا إلا سعيد بن أبي
العروبة . فقال له بعض ولد جعفر بن سليمان : ما هاتان
الزيادتان يأبى بشر ؟ يريد الألف واللام في العروبة .
فقال : هكذا يقال ، لأن العروبة هي الجمعة . ومن
قال : عروبة فقد أخطأ » . وقال ابن عائشة : « كنا^(٢)
نجلس مع سيبويه النحوى في المسجد ، وكان شاباً جميلاً
نظيفاً قد تعلق من كل علم بسبب ، وضرب فيه بسهم ،
مع حداثة سنه وبراعته في النحو . فبينما نحن عنده ذات
يوم إذ هبت ريح أطارت الورق ، فقال لبعض أهل
الحلقة : انظر أى ربح هي ؟ وكان على منارة المسجد
تمثال فرس من صفر ، فنظر ثم عاد فقال : ما يثبت
الفرس على شيء » . فقال سيبويه تقول : العرب في مثل
هذا : تذاهبت الرياح أى فعلت فعل الذئب ليختل
فيتوهم الناظر أنه عدة ذئاب » .

نعت سيبويه : كان شاباً جميلاً نظيفاً حسن الثياب
كما في وصف ابن عائشة السابق . وكان في لسانه حبة
أو لكنة . وذلك من أثر فارسيته . وكان ذلك مما يجعل
لصاحبه الغلبة عليه في المناظرة . ولقد تناظر - هو -
والأصمعي ، فغلبه الأصمعي ، فقال يونس : الحق مع

(١) انظر طبقات ابن الجزرى ٢ - ٣٤٨ .

(٢) طبقات الزبيدي ٦٨ .

(٣) معجم الأدباء ١٦ - ١٣٦ .

(١) الزبيدي ٦٧ .

سيبويه ، وهذا - أى الأصمعى - يغلبه بلسانه . وكانت^(١) هذه المناظرة فى الآيات التى أوردها سيبويه فى كتابه ، فقد فسر الأصمعى بعضها على خلاف ما فسر سيبويه . ويقول بعض من ذكره : « عمرو بن عثمان قد رأيت . وكان حدث السن ، كنت أسمع فى ذلك العصر أنه أثبت من حمل عن الخليل . وقد سمعته يتكلم وينظر فى النحو . وكانت فى لسانه حجة . ونظرت فى كتابه فرأيت علمه أبلغ من لسانه » .

سيبويه والكسائى ، أو إماما البصرة والكوفة : سبق أن الكسائى وأصحابه واتاهم الحظ والسعادة . ولقد حلوا فى بغداد محلا رفيعا . وكان منهم مؤدبو أولاد الخليفة . وكانوا عند البصريين فى النحو والأدب أقل منهم معرفة وأضعف أسبا . وقد رأى سيبويه - وهو إمام البصريين - أن يزاحمهم فى مركزهم عسى أن ينال علم البصرة ما يستحقه من انتشار ، وعلماءها ما يستحقون من مجد . فآزمع أن يرحل إلى بغداد ، وقصد البرامكة ، وعرض عليهم أن يجمعوا بينه وبين الكسائى ، وينظروا . وكان واثقا أن سيكون له الفلج والنصر . وبلغ الكسائى مقدم سيبويه ، وخشى مغبة المناظرة أن يزول سلطانه فى بغداد وسلطان أصحابه . فأتى جعفر بن يحيى^(٢) بن برمك والفضل أخاه ، وقال : أنا وليكما وصاحبكما . وهذا الرجل إنما قدم ليذهب على . قالا : فاحتل لنفسك فلما سئجمع بينكما . ويبدو أن فارسية سيبويه كان يقابلها فارسية الكسائى ، فهو أيضا فارسى من ولد بهمن بن فيروز ، وكان أسديا بالولاء ، فلم يكن لسيبويه ما يجعله أقرب إلى قلوب البرامكة من الكسائى . وكان للكسائى

بعد أنه إمام بغداد فى النحو ومؤدب ولد الرشيد . وكانت حيلة الكسائى التى نهب عليها البرمكيان أن دبر هو وأصحابه خطة كان لها ما توقعوا . وهى أن يتقدمه فى مجلس المناظرة أصحابه فيسألوا سيبويه أسئلة ويتألبوا عليه فيها ، حتى إذا فترت همته وبان كلاله جاء الكسائى فوجد قيرنا قد ذهب حله وزايله غرب نشاطه ، فكان له ما أراد من صرعه . وجاء اليوم الموعد للمناظرة وحضر أصحاب الكسائى وسيبويه وحده لا ظهر له . فأخذ القراء والأحرار وابن سعدان من الكوفيين ينثالون عليه بالأسئلة ، وهو يجيبهم على مذهبه ، وهم يخطئون إذ كان لا يوافق مذهبهم ، وضجر سيبويه ، وحضر الكسائى ومعه من الأعراب من ينتفون به لجأه عند السلطان ، وسأل الكسائى سيبويه كيف تقول : كنت أظن أن المقرب أشد لسعة من الزبور فإذا هو هى أو فإذا هو لها . ويجيب سيبويه بالتزام الصورة الأولى ، ويقرر الكسائى أن الصورتين جائزتان ، ويستشهد الأعراب الذين أحضرهم فيشهدون له ، وينتهى المجلس بغلبة الكسائى . ويتمنح البرمكى سيبويه عشرة آلاف درهم ، ويعود سيبويه من بغداد منكسر النفس كيدا . ويقال : إنه ذهب إلى مسقط رأسه البيضاء حيث أدرسته منيته سنة ١٨٠ هـ فى أظهر الأقوال . ويقال إن موته كان على أثر فساد فى المعدة فحزن بليغ لإخفاقه فى إعلاء علم البصرة وتسويده . وقد كان له من حسن الذكر بعده ومن ارتفاع مذهب البصرة ما يعوضه عما فترده . ويروى أنه لما اعتل وضع رأسه فى حجر أخيه ، فبكى أخوه فتطربت من دمه قطرة على وجهه فرفع سيبويه رأسه فرآه يبكى فقال :

أخين كنا فرق الدهر بيننا

إلى الأمد الأقصى ومن يأمن الدهرا !

(١) معجم الأدباء ١٦-١٢٥ .

(٢) المرجع السابق ١١٨ .

(٣) الزيدى ٦٨ وما بعدها .

٢- كتاب سيويه

هذا هو الكتاب الخالد الذي جمع العربية في ترتيب لم يعهد من قبل . ويقول صاعد الأندلسي في طبقات^(١) الأئمة في الحديث عن المحسبي : « ولا أعرف كتاباً ألفت في علم من العلوم قدمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بجميع أجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب . أحدها كتاب المحسبي هذا في علم الهيئة والفلك وحركات النجوم . والثاني كتاب أرسطاطليس في علم صناعة المنطق . والثالث كتاب سيويه البصري في علم النحو العربي . فإن هذه الكتب الثلاثة لا يشذ عن كل واحد منها من أصول علمه ولا من فروعه إلا ما لا خطر له » وقد بلغ من جلالته أنه إذا أطلق الكتاب في النحو والصرف انصرف إلى كتاب سيويه .

وليس لدينا في العربية كتاب قبله . وقد^(٢) قيل : إن عيسى بن عمر ألف قبل سيويه كتابين في النحو هما الإكمال والجامع ، وإن الخليل قال فيهما :

بطل النحو جميعاً كله غير ما أحدث عيسى بن عمر ذلك إكمال وهذا جامع وهما للناس شمس وقمر

ويقول اسيراق : ولم يقعا إلينا ولا رأينا أحداً ذكر أنه رآهما . والأقرب أن هذا الحديث فرية وضعها الكوفيون ليوقعوا في النفوس أن سيويه استفاد من هذين الكتابين ، والكتاب بين أيدينا ، وهو يروى فيه هن شيوخه ومنهم عيسى بن عمر - وروايته فيه قليلة - وهو يروى عنه بسامعه لا من كتابه . وأعظم فرية من هذا قول ثعلب الكوفي المتعصب : « اجتمع^(٣) على صنعة كتاب سيويه أربعون إنساناً منهم سيويه . والأصول والمسائل للخليل . والكتاب بأيدينا صنعة عبقرى واحد ، ولا يشتم منه تعدد . وإنما هو حصد

الكوفيين أعمى بصائرهم . وكأن هذا الافتراء من الكوفيين أحدث شكاً عند بعض الناس ، فسأل الأعلام الشنمري عن هذا وعن أمور تتعلق بسيويه ، فكان من جوابه : « وأما^(٤) كتابه الجاري بين الناس فلم يصح أنه أنشأه من كتاب آخر قبله » .

والثناء على الكتاب كثير . ويقول أبو جعفر النحاس : لم يزل أهل العلوم يفضلون كتاب سيويه ، حتى لقد قال محمد بن يزيد - هو المبرد - : لم يعمل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيويه . وذلك أن الكتب المصنفة في العلوم مضطرة إلى غيرها ، وكتاب سيويه لا يحتاج من فهمه إلى غيره . وقال^(٥) الجرمي : أنا منذ ثلاثين سنة ألقى الناس في الفقه من كتاب سيويه . قال المبرد : وذلك أن أبا عمر الجرمي كان صاحب حديث . فلما علم كتاب سيويه تفقه في الحديث ، إذ كان كتاب سيويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، ثم ينظر في السنن المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . فيها يصل الطالب إلى مراد الله عز وجل في كتابه . وهي تفتح له أحكام القرآن فتحاتاً .

تأليف الكتاب : في طبقات النحاة لابن قاضي شبة رواية عن أبي علي الفارسي ، ولم يذكر المؤلف الراوى . والرواية هي : « وهو قد عقد كتابه وصنف أوائل أبوابه في جزازات وقطع . فلم يكن يقبل على اجارية ولا يشتغل بها وهي مشغوفة بحبه ، ولم يكن يشغله إلا النظر والسهر والكتب . فرصدت خروجه إلى السوق في بعض حوائجه ، وأخذت جذوة نار فطرحتها في الكتب حتى احترقت . فرجع سيويه فنظر إلى كتبه وهي هباء فغشى عليه أسفاً ، ثم أفاق فطلقها ، ثم أنشأ الكتاب بعد ذلك ثانية . قال لنا أبو علي : وذهب منه

(١) حاشية ابن سبيد على الأشعري ٢-٧٢ .

(٢) الزبيدي ٧٧ .

(٣) ٢٠٠ ص ٢١٠ .

(١) ص ٤٦ طبعة مطبعة السعادة .

(٢) البنية ٢٧ .

(٣) فهرست ابن النديم .

علم كثير أخذه عن الخليل فيما أحرق له . وفي النفس من هذه الرواية شيء ، فالكتاب كامل لا يتقص شيئاً . وأياً ما كان الأمر فقد تم الكتاب في حياة سيويه ، ولكنه لم يشهره ، إذ وافاه حمامه قبل أن يرويه أصحابه ويذكر^(١) أن إبراهيم بن سفيان الزبدي قرأه عليه ، ولكن لم يتمه . وكان أخص الناس بسيويه أبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة (٢١٠ هـ)

وكان سيويه يعرض عليه كتابه . وهو يقول في ذلك : ما وضع سيويه في كتابه شيئاً إلا وعرضه عليّ ، وكان يرى أنه أعلم به مني ، وأنا اليوم أعلم منه . وكأنه يريد ما تجدد له من نظر يخالف فيه رأى سيويه . ولا يزال البصريون يرجحون آراء سيويه على ما خالفه فيه الأخفش . وقد روى الأخفش الكتاب كما لا عن سيويه . ويبدو أن سيويه تركه عنده حين رحل إلى بغداد . وكان الأخفش يكثر الثناء على الكتاب عند الجري والملازني فخشي أن ينسبه إلى نفسه إذ لم يكن معروفاً عند الناس ، فعرضاً عليه أن يرويها الكتاب ، فأخذه عنه ، وانتشر الكتاب واشتهر .

وصف الكتاب : يقع الكتاب في أكثر من ثسمائة وعشرين صفحة من القطع الكبير . وقد جرى التقسيم فيه إلى أبواب ، ولا نرى فيه كتباً ولا فصولاً . وهو يكثر من الأبواب للمبحث الواحد بحسب تنوع ما يجري فيه البحث . فيذكر مثلاً عدة أبواب للفاعل . فباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول . وباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين ، وباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى ثلاثة مفعولين . وهكذا تمضي الأبواب والبحوث .

ويقع الكتاب في جزأين . الأول في مباحث نحوية . والثاني فيه مباحث المنوع من الصرف ، ومباحث النسب والإضافة ، ومباحث التصغير وبقية مباحث

التصريف . ويتشدد الكتاب بتقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف . وينتهي بمباحث مخارج الحروف والإدغام . وليس للكتاب خطبة ولا خاتمة . وقد علل هذا بأن سيويه تخرم قبل أن يضع له الخطبة والخاتمة ، كما لم يضع له اسماً خاصاً .

ومحوى الكتاب مع مباحث النحو والصرف مباحث العربية بوجه عام . ففى تضاعيفه مباحث عن المحاز ، وعن طرف من المعاني ، وعن وجوه إنشاد الشعر وضروراته ، وعن تعريب الكلمات الأعجمية . وفيه قدر صالح من مباحث الأصوات العربية .

العناية بالكتاب : اهتم النحاة بالكتاب وصار عماد درسم . وكان جهابذة البصريين يقرتون الكتاب ، ومن اشتهر بإقراءه المبرد والزجاج والملازني ، وأبو بكر مبرمان كان^(٢) يقرئ الكتاب بمائة دينار .

ومن بالغ في الاهتمام به أهل الأندلس . ويقول أبو حيان في البحر المحيط ١-٣ في الحديث عن أهل الأندلس : « وما برعوا فيه علم الكتاب ، انفردوا بإقراءه مذ أعصار دون غيرهم من ذوى الألباب . أناروا كنوزهم ، وفكروا رموزهم ، وقربوا قاصيه ، وراضوا عاصيه ، وفتحوا مقله ، وأوضحوا مشكله ، وأنهجوا شعباه ، وذلوا صغابه ، وأبدلوا معانيه في صورة التمثيل ، وأبدعوه بالتركيب والتحليل . . . فالكتاب^(٣) هو المرقاة إلى فهم الكتاب^(٤) ، إذ هو المطلع على علم الإعراب » .

هل أدخل في الكتاب ما ليس منه : كثرت نسخ الكتاب ، وكان بعضها يكتبه الوراقون ، ولا يتحرى فيه الرواة عن الثقات ، وكان في بعض النسخ حواش على الكتاب فيلحقها الناسخ بمثن الكتاب . وفي الأشباه^(٥)

(١) البنية ٧٤ .

(٢) أي كتاب سيويه .

(٣) أي القرآن الكريم .

(٤) ج ٤ ص ٢٥ .

(١) البنية ١٨١ .

والتفاثر للسيوطي أنه ألحقت حواش من كلام الأخفش وغيره بالكتاب . ويقول الزحشرى في الفصل في مبحث الإضافة : « وما يقع في بعض نسخ الكتاب من قوله :

فرججتها بمزجة زج القلوص أئى مزاده فيبويه برئى من عهدته » وفي النسخة المطبوعة للكتاب^(١) وزعم الخليل أن قولهم : ظريف وظروف لم يكسر على ظريف ، كما أن المذاكير لم تكسر على ذكر ، وقال أبو عمر : أقول في ظروف : هو جمع ظريف كسر على غير بنائه وليس مثل مذاكير . والدليل على ذلك أنك إذا صغرت قلت : ظريفون ولا تقول ذلك في مذاكير » وأبو عمر هو صالح بن إسحاق الجرمي وقد قيل إنه رأى سيويه ولم يأخذ عنه . وقد كانت هذه حاشية في نسخة الجرمي فألحقها الناسخ بالكتاب وتابعه النساخ . وفي اللسان (فقد) جاء البيت :

إذا فاقد خطباء فرخين رجعت

ذكرت سليمى في الخليل المابين

وفيه عقبه : « قال ابن سيده : هكذا أنشده سيويه بتقديم خطباء على فرخين » ولم يوقف على هذا البيت في الكتاب ، فيبدو أنه كان في نسخة ابن سيده . وفي المخصص ١٢٤/١٦ أن الذى ذكر البيت أبو على الفارسي . منبج سيويه في الكتاب واحتجاجة : يأخذ سيويه في المسألة من النحو أو الصرف أو وجوه العربية ، فيوصلها ويذكر ما أثر فيها عن الخليل وغيره ، ويعال كل وجه فيها . وهو في ذلك يتم عن عبقرية نادرة وعن إلمام تام بمزاج العربية وروحها ويذكر الشيء للمسألة والمباين لها . وهو محتج بما يسمع من كلام العرب ثره وشعره وبقرارات القرآن . وقد أخذ القراءة عن أبي عمرو بن العلاء ، وذكره ابن الجزرى في القراءة^(٢) وهو يقول في الكتاب ٧٤ - ١ : « وقد قرأ بعضهم

وأما ثمود فهدبناهم - يريد نصب ثمود - إلا أن القراءة لا تخالف لأنها السنة » . ولا نراه يستشهد بالحديث ، مع أنه^(٣) أخذ الحديث عن الخليل . وقد علمنا أنه أخذ بعض الحديث عن حماد بن سلمة المحدث الكبير . ونراه يقول : « وأما^(٤) قولهم : كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه فبیه ثلاثة أوجه » ونراه أورده هكذا منسوبا إلى العرب . وجاء في الجامع الصغير حديثا بلفظ « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » وقال الشارح : « حديث صحيح » وكان ذلك لأن هذا اللفظ الذى استشهد به ليس لفظ الحديث وأن بعض العرب رواه على صحته . وجاء في الكتاب ١٣٠ - ١ : « وذلك قولك : الناس مجزيون بأعمالهم إن خيرا فخير وإن شرا فشر » ومن^(٥) العلماء من يجعله حديثا ، ومنهم من لا يجعله حديثا ، وإن كان معناه مما ورد فيه حديث .

ويكثر في الكتاب ذكر معاه عن العرب فيقول : « وحدثنا^(٦) بعض العرب أن رجلا من بني أسد قال يوم جيلة واستقبله بعير أعور فتطير منه فقال : يا بني أسد أعور وذاتنا ب » . ويقول : « وسمعنا^(٧) من يقول : كجالب التمر إلى هجر يا فتى » . وقد يعتمد في الرواية على غيره فيقول : « وزعم أبو الخطاب أنه سمع بعض العرب الموثوق بعريتهم ينشد هذا البيت :

أتوعلى بقومك يا بن حجل /
أشابات يخالون العبادا

بما جمعت من حضن بن عمرو /
وما حضن وعمرو والجادا

(١) تاريخ بغداد ١١ - ٣٢٦ .

(٢) الكتاب ١ - ٣٩٦ .

(٣) انظر الصبان في مبحث حذف كان .

(٤) الكتاب ١ - ١٧٢ .

(٥) الكتاب ٢ - ٢٢ .

(١) ج ٢٠٨ ص ٢٠٨ .

(٢) غاية النهاية رقم ٢٤٥٩ .

وشواهد الشعرية تبلغ خمسين وألف بيت . ويقول
الجرى : « نظرت^(١) في كتاب سيويه فإذا فيه ألف
وخمسون بيتاً . فأما الألف فعرفت أسماء قائلها . وأما
الخمسون فلم أعرف قائلها » . وقد عرف^(٢) الشنقيطي
الكبير محمد عميد بن التلاميذ واحداً منها . وهو قوله :

أبعد كندة تملحن قبيلا

ورد هذا الشطر في الكتاب ٢-١٥١ . وولف

الشنقيطي على أنه لامرئ القيس وصدر البيت :

قالت فطيمة حل شعرك مدحه

وهو في نسخة الديوان بتحقيق الأستاذ محمد
أبي الفضل في ص ٣٥٨ . على أن الناظر في الكتاب يققه
قوله قبل الشطر : « وقال مقنع » والظاهر أن هذا اسم
الشاعر ، ومن المعروفين بهذا الاسم المقنع الكندي ،
فلا يكون إذاً من الأبيات التي لا يعرف قائلها ، فإذا
كان هذا الغزو خطأ كان له مقام آخر .

ويذكر في سبب إغفال سيويه أسماء شعرائه أن البيت
قد نعتوره نسبتان وأكثر ، فينسب إلى شاعر في موطن ،
وإلى آخر في آخر ، ولا تكون الرواة على ثقة من
أحدهما . وقد وقع هذا في عمل الجرى الذي استمر عليه
الكتاب . قاليت :

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة

ولا ناعب إلا بين غرابها

نسب في الكتاب ١-٨٣ ، ١٥٤ للأخوص

الرياحي ، ونسب للفزردق في ١-٤١٨ .

والبيت :

بدا لي أني لست مدرك ما مضى

ولا سابقاً شيئاً إذا كان جائياً

نسب إلى زهير في ١-٨٣ ، ونسب إلى صرمة بن

قيس الأنصاري في ١-١٥٤ ، وإن كانت الرواية

الأخيرة (سابق) بالجر .

وسيويه قد يكرر الشاهد للاستشهاد به في حكيم
إعرايين ، كما في بيت زهير وصرمة . وهو يحتاج
بالرواية عن العرب الموثوق بعريتهم وإن كانت الرواية
مغيرة عن الأصل . فقد جاء في الكتاب ١-٤٢٨
لزياد الأعجم :

وكنت إذا غمزت قناة قوم

كسرت كعوبها أو تستفيا

فقال شارح أبيات الإيضاح : وقع^(١) هذا البيت
في قصيدة لزياد الأعجم غالباً مرفوع القوافي وبعضها
مجرورها . وقال الزمخشري في شرح أبيات الكتاب :
أبيات القصيدة غير منصوبة وإنما أنشده سيويه منصوباً
لأنه سمعه هكذا ممن يستشهد بقوله .

وقد يشد سيويه البيت مركباً من بيتين لأنه سمعه
هكذا . فقد جاء في الكتاب ١-٣٥٦ قول الشاعر :

ورد جازرهم حرفاً مصرمة

ولا كريم من الولدان مصبوح

وهو مركب من بيتين - كما في اللسان (صرر) -
وما :

إذا اللقاح غدت ملقى أصرتها

ولا كريم من الولدان مصبوح

ورد جازرهم حرفاً مصرمة

في الرأس منها وفي الأصلاء تملج

نقد الكتاب : لم يسلم الكتاب - على جلالته - من
النقد . ولقد نقده من كان من أكثر الناس إجلالاً له
وتنويماً بشأته ، وهو المبرد ، فلقد كتب كتاباً في
نقده سماه مسائل الغلط . على أن الثابت أنه رجع عما
رآه في الكتاب ، وقال : « هذا^(٢) شيء كنا رأيناه في
أيام الحداثة ، وأما الآن فلا » . وقد تصدى للرد على
المبرد في مسائل الغلط ابن ولاد في كتاب سماه الانتصار

(١) انظر حاشية المصباح في الأشموني في مبحث إعراب الفعل .

(٢) الخصائص ١-٢٠٦ .

(١) الزبيدي ٧٧ .

(٢) انظر ج ١ ص ٢٩ من الخزانة طبعة السلفية .

وقد عرفنا نقد المبرد من هذا الكتاب ، إذ كان من منهجه أن يورد لفظ المبرد في رده على سيويه ، ثم يكرر عليه بالرد والانحصار لسيويه . وهو مخطوط في دار الكتب . ويجعل ابن ولاد عنوان كل نقدة مسألة ، وجملة مسائله ثلاث وثلاثون ومائة .

ومن أمثلة ذلك أن سيويه في الكتاب يرى أنه لا يتقدم التمييز على ناصبه . ففي قولك : امتلاً الإناء ماء لا يقال : ماء امتلاً الإناء . فيرد عليه المبرد بأن التمييز عند سيويه كالحال ، وهو يجيز تقدم الحال على عاملها الفعل . فقياسه أن يجوز تقديم التمييز على عامله الفعل . ويرد عليه ابن ولاد في المسألة الحادية والعشرين بأن التمييز لا يشبه الحال في كل حال . فهو يخالف الحال في أن التمييز في نحو طاب زيد نفساً أصله فاعل ، ومن شأن الفاعل ألا يقدم على فعله . وما لم يكن التمييز فيه فاعلاً حمل على ما التمييز فيه فاعل . وفي الكتاب ١- ٢٣٥ : « وقال بعض العرب : قال فلانة » فقال المبرد : هذا خطأ لم يوجد في قرآن ولا كلام فصيح ولا شعر . فقال ابن ولاد في المسألة السادسة والأربعين : « هذا كلام ظاهر الفساد بين الاختلال : . وذلك أنه حكى عن سيويه أنه روى عن بعض العرب : قال فلانة ثم خطأه في ذلك . وهذا موضع التكذيب فيه أشبه من التخطئة ؛ لأنه ليس بقياس قاسه فيرد عليه ويخطأ فيه . وإنما ذكر أن بعض العرب قال ذلك . فإن كانت التخطئة لمن قال ذلك من العرب فهذا رجل يجعل كلامه في النحو أصلاً وكلام العرب فرعاً . فاستجاز أن يخطئها إذا تكلمت بفرع يخالف أصله . »

عبارة الكتاب : عبارة سيويه فيها شيء من الغموض لدقة أفكاره وتعليقاته . وتحتاج في معظمها إلى تفهم وجهه . ومن ثم احتاج الكتاب إلى الشروح . فشرحه أبو سعيد السيرافي والرماني وغيرهما . وشرحه كلها لا تزال مخطوطة .

نسخ الكتاب : نسخ الكتاب المخطوطة في المكاتب العامة كثيرة ، ومنها النسخة (١٤٠ نحو) في دار الكتب وهي في مجلد واحد . وقد طبع في باريس في مجلدين في سني ١٨٨١ - ١٨٨٥ م ، وطبع في برلين في مجلدين أيضاً في سني ١٨٩٤ - ١٩٠٠ مع ترجمة ألمانية ، وطبع في كلكتا في مجلدين في سنة ١٨٨٧ مع شرح الشواهد للأعلم . وطبع في بولاق مع شرح الشواهد للأعلم في جزأين في سني ١٩١٦ ، ١٩١٧ . وهذه الطبعة هي التي نحيل عليها في هذا البحث .

٣- نماذج من الكتاب

١- (هذا^(١) باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك لإظهاره من المصادر في غير الدعاء) من ذلك قولك : حمداً وشكراً لا كفوراً ، وعجباً ، وأفعل ذلك وكرامة ، ومسرة ، ونعمة عين ، وحباً ، ونعام عين ، ولا أفعل ذلك ولا كيداً ولا هماً ، ولأفعلن ذلك ورعماً وهواناً . فلأنما ينتصب هذا على إضمار الفعل ؛ كأنك قلت : أحمد الله حمداً ، وأشكر الله شكراً . وكأنك قلت : أعجب عجباً ، وأكرمك كرامة ، وأسرك مسرة ، ولا أكاد كيداً ، ولا أهم هماً ، وأرغمك رعماً . وإنما اختزل^(٢) الفعل ههنا لأنهم جماعوا هذا بدلاً من اللفظ بالفعل ؛ كما فعلوا ذلك في باب الدعاء ؛ لأن قولهم : حمداً في موضع أحمد الله ؛ وقوله : عجباً في موضع أعجب منه ، وقوله : ولا كيداً في موضع ولا أكاد ولا أهم . وقد جاء بعض هذا رفعاً مبتدأ ثم يبنى عليه^(٣) . وزعم^(٤) يونس أن رؤية ابن العجاج

(١) الكتاب ١- ١٦٠ .

(٢) أي حلف .

(٣) أي يؤق بعله يخبره .

(٤) يريد بالزم الرأي والقول ؛ ولا يريد به .

كان ينشد هذا البيت رفماً ، وهو لبعض منجح (وهو^(١) منى بن أحمر الكنانى) :

عجب لتلك قضية وإقامتى

فيكم على تلك القضية أعجب

وسمعنا بعض العرب الموثوق به يقال له : كيف أصبحت ؟ فيقول : حمد الله وثناء عليه ، كأنه يحمله على مضمر في نيته هو المظهر ، كأنه يقول : أمرى وشأنى حمد الله وثناء عليه . ولو نصب لكان الذى فى نفسه الفعل ولم يكن مبتدأ لينى عليه ، ولا ليكون مبنياً على شيء هو ما أظهر . وهذا مثل بيت سمعناه من بعض العرب الموثوق به يرويه :

فتالت حنان ما أتى بك ههنا

أذو نسب أم أنت بالحقى عارف

لم ترد : تحنن ، ولكنها قالت : أمرنا حنان أو ما يصيبنا حنان . وفى هذا المعنى كله معنى النصب . ومثله فى أنه على الابتداء وليس على فعل قوله عز وجل (قالوا معذرة إلى ربكم) لم يربلوا^(٢) أن يعتذروا اعتذاراً مستأنفاً من أمر ليوم عليه ، ولكنهم قيل لهم : لم تعظون قوماً ، قالوا موعظتنا معذرة إلى ربكم ، ولو قال رجل لرجل : معذرة إلى الله وإليك من كذا وكذا يريد اعتذاراً لنصب . . .

٢- (هذا^(٣) باب ما يضاف إلى الأفعال من الأسماء) يضاف إليها أسماء الدهر . وذلك قولك : هذا يوم يقوم زيد ، وآتيك يوم يقول ذاك ، وقال الله عز وجل :- (هذا^(٤) يوم لا ينطقون) و (هذا^(٥) يوم

(١) كذا وكثافة ليست من منجح فيما يعرف ، فذبح يمنية وكثافة حجازية . وفى نسبة البيت اختلاف كثير . وانظر خزائن الأدب (السلفية) ٢- ٣٢ .

(٢) ليس عند سيبويه فى القمرة إلا رفع (معذرة) وقد جاء النصب فى رواية حفص عن عاصم ، ولم يقف عليها سيبويه . وهذا فى الآية ١٦٤ سورة الأعراف .

(٣) الكتاب ١- ٤٦٠ .

(٤) الآية ٣٥ سورة المرسلات .

(٥) الآية ١١٩ سورة المائدة .

ينفع الصادقين صدقهم) . . . وجاز هذا فى الأزمنة واطرد فيها ، كما جاز للفعل أن يكون صفة . وتوسعوا بذلك فى الدهر لكثرة فى كلامهم ، فلم يخرجوا الفعل من هذا كما لم يخرجوا الأسماء من ألف الوصل ، نحو ابن ، وإنما أصله للفعل وتصريفه . وما يضاف إلى الفعل أيضاً قولك : ما رأيته منذ كان عندى ، ومنذ جاءنى ، ومنه أيضاً آية . قال :

بآية تقدمون الخيل شعنا

كأن على سنايبكها مداما

وقال يزيد بن عمرو بن الصعق :

ألا من مبلغ عني تمبا

بآية ما تحبون الطعاما

فما لغو . . . وسألته - يعنى الخليل - عن قوله فى الأزمنة : كان ذاك زمن زيد أمير ، فقال : لما كانت فى معنى إذ^(١) أضافوها إلى ما قد عمل بعضه فى بعض كما يدخلون إذ على ما قد عمل بعضه فى بعض ، ولا يغرونه شهبوا هذا بذلك . ولا يجوز هذا فى الأزمنة حتى تكون بمنزلة إذ . فإن قلت : يكون هذا يوم زيد أمير كان خطأ . حدثنا بذلك يونس عن العرب ، لأنك لا تقول : يكون هذا إذا زيد أمير . جملة هذا الباب أن الزمان إذا كان ماضياً أضيف إلى الفعل وإلى الابتداء والخبر ، لأنه فى معنى إذ فأضيف إلى ما يضاف إليه إذ ، وإذا كان لما لم يقع لم يضاف إلا إلى الأفعال ، لأنه فى معنى إذا ، وإذا هذه لا تضاف إلا إلى الأفعال .

٣- (هذا^(٢) باب تسمية الموثث) اعلم أن كل موثث سميت بثلاثة أحرف متوال منها حرفان بالتحريك لا ينصرف . فإن سميت بثلاثة أحرف فكان الأوسط منها ساكناً وكانت شيئاً موثثاً أو اسماً الغالب عليه الموثث كسعاد فأنت بالخيار : إن شئت صرفته ، وإن شئت لم تصرفه . وترك الصرف أجود . وتلك الأسماء نحو

(١) أى يراد به الموصوف . (٢) يريد الجملة .

(٣) للكتاب ٢- ٢٢ .

قيدل وعز ودعد وجمل ونعم وهند . وقد قال الشاعر
فصرف ذلك ولم يصرفه :

لم تتلفع بفضل مزرها

دعد ولم تغذ دعد في العلب

فصرف ولم يصرف . وإنما كان الموث بهذه المزية
ولم يكن كالمذكر لأن الأشياء كلها أصلها التذكير
ثم تختص بعد . فكل موث شيء والشيء يذكر .
فالتذكير أول ، وهو أشد تمكناً ؛ كما أن النكرة هي
أشد تمكناً من المعرفة ؛ لأن الأشياء إنما تكون نكرة ثم
تعرف . فالتذكير قبل ، وهو أشد تمكناً . فالأول
أشد تمكناً عندهم . فالتكرة تعرف بالألف واللام
والإضافة وأن يكون علماً ، والشيء يختص بالتأنيث
فيخرج من التذكير كما يخرج المنكور إلى المعرفة . فإن
سميت الموث بعمر أو زيد لم يجز الصرف . هذا قول
أبي إسحاق وأبي عمرو فيما حدثنا يونس . وهو القياس .
وكان عيسى يصرف امرأة اسمها عمرو لأنه على أخف
الأبنية .

٤ - (هذا ^(١) باب ما كان من الأعجمية على
أربعة أحرف وقد أعرب فكسرت على مثال مفاعل) .
زعم الخليل أنهم يلحقون جمعه الهاء إلا قليلاً
وكذلك وجدوا أكثره فيما زعم الخليل . وذلك موزج ^(٢)

(١) الكتاب ٢ - ٢٠١ .

(٢) هو الخف .

وموازجة ، وصولج ^(١) وصولجة ، وكريج ^(٢) وكرايجة
وطيلسان وطيلاسة ، وجورب وجواربة . وقد قالوا :
جوارب وكيالج ^(٣) ، جعلوها كالصوامع والكواكب .
وقد أدخلوا الهاء أيضاً فقالوا : كيالجة . ونظيره في
العربية صيقل وصياقلة ، وصيرف وصيارفة ، وقشع ^(٤)
وقشاعة ، فقد جاء إذا أعرب كلك وملائكة . وقالوا :
أناسية نجمع إنسان . وكذلك إذا كسرت الاسم وأنت
تريد آل فلان أو جماعة الحى أو بنى فلان . وذلك قولك
المسامعة والمناخرة والمهالبة والأحامرة والأزارقة .
وقالوا الدياسم وهو ولد الذئب ، والمعاول ؛ كما قالوا
جوارب شبهوه بالكواكب حين أعرب ، وجعلوا
الدياسم بمنزلة الغيالم والواحد غيلم ^(٥) . ومثل ذلك
الأشاعر . وقالوا البرازرة والسيابجة ^(٦) ، فاجتمع فيها
الأعجمية وأنها من الإضافة ؛ إنما يعنى البربريين
والسيبيين ، كما أردت بالمسامعة المسحعين ، فأهل
الأرض كالحى .

(١) هو القصة .

(٢) هو الحانوث .

(٣) جمع كيلحة المكيال .

(٤) هو الحسن من الناس والقصور

(٥) من معانيه الضفدع .

(٦) هم قوم من الهند والسند يكونون مع رئيس السقينة البحرية
يهلون الطريق .



نقد العقل الخالص لكانط

بمستلم :
الدكتور عثمان أمين

رئيس قسم الفلسفة بكلية آداب جامعة القاهرة

١ - مقدمة عن كانط وفلسفته النقدية

(أ) كانط والمثالية الألمانية :

انقد الإجماع بين الثقاة من مؤرخى الفكر الفلسفى على أن أقطاب الفلسفة ، منذ العصر اليونانى القديم ، حتى عصرنا هذا أربعة : أولهم أفلاطون ، وثانيهم أرسطو ، وثالثهم ديكارت ، ورابعهم كانط . وإذن فالفيلسوف الألمانى « كانط » هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا ، بحياتهم ومؤلفاتهم ، أن يخلقوا فى الحياة العقلية فى بلادهم وخارج بلادهم أثراً باقياً عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم . لقد وصفه أحد الكتاب بأنه « مفكر هز العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فردريك الأكبر على الرغم من جيوشه ومدافعه » . وما من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل من دون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه . وقد كانت تلك الآراء ولا شك من أكبر الوقائع فى تاريخ العصر الحديث ، إنها ، فيما يرى « كونوفيشر » ، تمثل ثورة شبيهة بالثورة التى أحدثها سقراط حين صرف الإنسان عن دراسة الكون

إلى دراسة النفس . والحق أنها تحدد مهمة الفيلسوف تحديداً دقيقاً ، بحيث لا يعنيه أن يستكشف مبادئ الوجود ، ولا أن يحصل لنفسه نظرة عن العالم ، بقدر ما يعنيه أن يبحث فى قوة العقل ، يتبين اختصاصه وحدوده ومداه . ويلتمس شروط المعرفة الإنسانية ويبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصرفاتنا .

وقد أصبح « كانط » علماً على فلسفة ينسبونها إليه (« الكانطية ») ويطلقون عليها أحياناً اسم « النقدية » ، وأحياناً أخرى اسم « الرنسدنتالية » . وأياً ما كان اختيارنا أو تفضيلنا لأى من هذه الأوصاف الثلاثة ، فالذى لا شك فيه أن فلسفة كانط هى الركيزة الأولى للمثالية الألمانية ، وأنها هى التى عادت الطريق لانتصارات تلك المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه .

والواقع أن كبار تلاميذ كانط فى ألمانيا كانوا كلهم مثاليين ، وقد تميزت مثالياتهم بما تميزت به المثالية الكانطية . والمثالية الكانطية ، كما قال « إرنست كاسيرر » ، ليست كالمثالية الأفلاطونية : فليس المثالى فى مذهب كانط شيئاً معارضاً للتجربة ، وليس شيئاً واقعاً خارج التجربة متعالياً عليها ، بل هو أقرب إلى

أن يكون مرحلة وعاملاً في عملية التجربة ذاتها . وإذن فليس للمثالي وجود « انطولوجي » مستقل ، ولا كيان فردي قائم بذاته ، بل هو مبدأ منظم ، ضروري لاستعمال التجربة : إنه يكملها ويضفي عليها وحدة نسقية .

وللمثالية الكانطية طابعان : « النقدية » و « الترسندنتالية » . وطابع النقدية واضح ، كما يرى « برتراند رسل » : لأن المثالية الألمانية منذ أيام كانط قد اتخذت نقد المعرفة وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المثبتة ، وميزت تمييزاً واضحاً بين الذات العارفة وبين الموضوع الذي يعرف ، كما أنكرت الأخلاق النفعية إنكاراً صريحاً لا هوادة فيه . و « الترسندنتالية » ، عند كانط وأتباعه ، إنما هي وصف للصور والمعاني والمبادئ « الأولانية » ، إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها ، لا متعالية عليها مفارقة لها ، خلافاً لما توهم المثوهمون (وسنبين ذلك تفصيلاً في تحليلنا لنقد العقل الخالص) . ومبادئ « النقدية » مبادئ ترسندنتالية كذلك : لأن المنهج النقدي — خلافاً للمنهج « القطعي » — عبارة عن التطبيق الصحيح للمعاني « الأولانية » ، أي تطبيقها على موضوع معطى من التجربة ، وبذلك يكون تحصيل المعرفة فلسفية لموضوعات تجريبية .

(ب) كانط والفلسفة النقدية :

أراد كانط ، كما أراد سقراط وكما أراد ديكارت ، أن يستخدم العقل في معرفة ما يقول ، ومعرفة ما يحق له أن يقول . ولكن طرفة كانط أنه فرض على العقل نفسه أن يدع للنقد ، وأنه بهذا النقد قد استبان فيه ادعاءات غير مشروعة في بعض المجالات ، ووطد سلطانه في مجاله الخاص الذي ليس له مجال سواء . وإذا كان الشك قد ساق ديكارت إلى اليقين ، فالنقد سيسوق كانط إلى الإيمان : ذلك أن الفكر الكانطي ، كالفكر الديكارتي ، فكر إيجابي بناء ، ومهمة كانط هي على الأصالة مهمة تأسيس وتشديد ، سواء في العلم أو في الأخلاق أو في

الفن أو في السياسة أو في الدين ، فقد رأى أننا قادرون على بلوغ الحقيقة في العلوم ، وأن القانون الأخلاقي يملية الصميم ، وأن الجبال يفرض نفسه على الناس بضرورة شاملة ، وأن العقل في علياه عرشه ينكر إطلاقاً أن تكون الحرب سيلاً من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجباً مباشراً لكل دولة ، وأن الدين يلائم المطامح العميقة الراضخة في شعور الإنسان وعقله .

هذه الوقائع الثابتة هي نقطة البداية في تفكير كانط منها شرع في النظر ، وعليها أقام المنهج . والسؤال الأكبر في الفلسفة الكانطية سؤال بسيط جداً في ظاهره ، عميق جداً في باطنه : على أي نحو ينبغي أن تكون النفس الإنسانية لكي يكون من الممكن قيام واقع ما (علم أو أخلاق أو فن أو دين) . ومنهج كانط إذن هو البدء من هذه الوقائع المقررة أو من « المعطيات » ، ثم إخضاعها للتحليل ، لكي تستخلص منها عناصرها الأولانية المكونة لها . وهذا التحليل ليس تحليلاً منطقياً أو سيكولوجياً صرفاً ، كما توهم بعض المحدثين ، وإنما هو تحليل « ترسندنتالي » ، باصطلاح كانط ، بمعنى أنه شارطي كامن ، « جواني » — باصطلاحنا نحن — أي أنه يرمي إلى أن يحدد « أولانياً » (أي عقلياً ، مبدئياً وقبل كل تجربة) الشروط التي تجعل معرفتنا « ممكنة » ، وأن يرسم في الوقت نفسه مدى هذه المعرفة وحدودها . فطابع النقد الكانطي هو ما سمى بالصورية الجوانية : إنه لا يضع في ينيّة الذات الناظرة أو العاملة أفكاراً « مقطوعة » أو مبادئ أولى ، بل يضع « صوراً خالصة » ومن ثم فقوام العقل النظري أو العملي عند كانط هو القدرة على التأليف ، بواسطة « الصور الخالصة » التي يقدمها العقل نفسه للتجربة و « المقولات » الأولانية التي تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك .

(ج) روح الفلسفة الكانطية :

النقد في الاصطلاح العام معناه امتحان شيء من جهة قيمته . ونقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل نفسه ، من حيث استعماله النظري الذي يتوخى الحقيقة غاية له . ونقد العقل العملي هو امتحان لقيمة العقل من حيث إنه مدبر للعمل . وأن غايته ثبوت الأخلاقية . وهذا الاستعمال للفظ «النقد» قد أدخله كانط في الفلسفة ؛ ولذلك أطلق مؤرخو الفلسفة على مذهبه اسم «النقدية» أو «الفلسفة النقدية» . وإن يكن هو نفسه قد وصف عصره بأنه «عصر النقدية» . النقدية التي ينبغي أن ينحصر لها كل شيء . إن الدين على أساس قداسته ؛ والقانون على أساس جلاله ، كثيراً ما يقاومان أى محاولة تبغى التمهيص لأقاوليهما . ولكن حصول هذا يثير الشبهة بأن أقاوليهما لا تقوم على سند صحيح ، ولم يعودا يتوقعان ذلك الاحترام غير المتكلف الذي يؤديه العقل للأشياء التي يتبين ثباتها على اختبار البحث الآخر .

في هذه الكلمات عبر كانط عن الفكرة التي تحرك فلسفته كلها وتلهيها . فلباب المذهب هو القول بأن هنالك استعمالاً «مشروعاً» صحيحاً لتصورات الفهم الخالصة ولبائده ، وهذا الاستعمال المشروع لا يعلو تعقل الأشياء المعطيات في التجربة ، وفقاً للصور التي يفرضها الذهن على الأشياء ؛ وأن هنالك استعمالاً «غير مشروع» ، وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها أموراً واقعية واعتبار تلك المبادئ حقائق عينية .

وروح الفلسفة الكانطية التوفيق بين المثالية والواقعية - والجمع ، على نحو طريف - بين الدعاوى التقليدية المتعارضة ، دعاوى المدرستين المتخاصمتين : المدرسة «التجريبية» والمدرسة «العقلية» . والنقدية تفسر كل معرفة صحيحة بأنها ثمرة لعاملين لازميين لبنائها ولا يقل الواحد منهما خطراً عن الآخر : عامل «أولاني»

متقدم على التجربة تقدم الرتبة والحيشية ، وتقدم الشرط على المشروط ، لا تقدم السابق على اللاحق في الزمان ؛ وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر ؛ وعامل مادي قوامه أحاسيس الإدراك الحسي ؛ فإذا افتقرنا إلى واحد من العاملين لم يكن لدينا معرفة صحيحة : «إن حدوساً من غير تصورات تكون عمية ، وإن تصورات من غير حدوس تكون فارغة» . وإذن فلسفة كانط «نقدية» حقاً . إنها تريد قبل أن تقرر شيئاً أو تحكم على شيء أن تضعه في الميزان لتثبت منه تمام الثبوت ، ولا يهملها أن تدعي المعرفة ؛ بل تحاول أن تبين شروط المعرفة . وإذا كانت الفلسفة الكانطية نقدية بهذا المعنى العام فهي نقدية كذلك بالمعنى الخاص ؛ معنى نظرية الأفكار التي احتدم حولها الجدل : فهي خلافاً للنظريات المتطرفة التي ذهب إليها «لينتز» من جهة و «لوك» من جهة أخرى ، تحرص على أن تفرق في تكوين الأفكار بين ما هو صادر عن الإحساس وما هو صادر عن نشاط العقل ؛ وهي تسلم مع «الحسين» بأن «مادة» أفكارنا تزودنا بها الحواس وتسلم مع «المثاليين» بأن «صورة» الأفكار وهبتها من عمل العقل . وأن العقل بقوانينه الخاصة هو الذي يحول معطيات الإحساس إلى أفكار . فالنقدية لا تريد أن تكون حسية ولا ذهنية بالمعنى الضيق لهذين اللفظين ، وإنما تريد أن تكون : في الامتحان الذي تجريه للعقل ، «ترنسندنالية» أي حاكمة ناقدة عادلة ، مجاوزة لجميع المذاهب التقليدية ، واقفة موقفاً أعلى تستطيع أن تنظر منه - لتقدير الصواب أو الخطأ في كل واحد من تلك المذاهب . وهي إذن أقرب إلى أن تكون منهجاً من أن تكون مذهباً ، وأشبه بأن تكون مدخلاً للفلسفة وتمهيداً لها من أن تكون فلسفة قد تمت وفرغ منها . وإذا كان لا بد من وصف يميز فلسفة كانط ؛ قلنا إن شعارها الحقيقي أن «الفلسفة هي تشريع العقل» وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله : ذهاب من

الذات إلى الأشياء ، ومن العقل النظرى إلى «الظواهر»
ومن العقل العمل إلى التصرف والسلوك . ويعمد النقد
الكانطى إلى التحليل «الترسندنتالى» ، فيكشف عن
الشروط الضرورية لسير العقل الخالص فى استعماله :
النظرى والعمل ، ثم تأتى الميتافيزيقا فتحدد ،
على نحو «أولانى» ، جميع المبادئ العقلية التى تسترشد
بها المعرفة والأخلاق ، وتستخلص من مبادئ النقد
الشروط الضرورية لكل علم صحيح ، وكذلك الشروط
التي لا بد منها للفضيلة وللحياة الاجتماعية وللسلام الدائم
والفن والدين . وإذن فالمنهج الكانطى «النقدى» يظل
دائماً متميزاً عن المنهج «التجريبي» الذى يريد أن يذهب
من الأشياء إلى العقل ، ومن الشروط إلى الشرط ،
ويظل متميزاً كذلك عن المنهج «القطعى» الذى ينسب
إلى العقل «مضموناً» سابقاً على كل حدى تجريبي
وجاوزاً له : إن سبيل النقد ، كما قلنا ، هو الذهاب
من الشرط إلى الشروط ، ومن الصورة إلى المضمون ،
وليس أبعد عن روح الفلسفة النقدية من الزعم بأنها تريد
أن تجاوز التجربة أو أن تستغنى عنها ، وليس أبعد عن فهم
كانط من القول بأن مثاليته «متعالية» أو مفارقة ، أو أنها
تريد أن «تخلق» الواقع ، فى حين أنها لم تحرص على
شئ «بمقدار حرصها على أن تحدد ، تحديداً «أولانياً»
شروطياً ، أهم قوانين الحقائق الواقعة .

٢- سيرة كانط فى أفكاره الفلسفية

(أ) حياة من أجل الفكر :

ولد كانط فى ٢٣ أبريل سنة ١٧٢٤ فى مدينة
«كنجزبرج» فى بروسيا الشرقية . وقضى الفيلسوف
حياته كلها إلى أن مات فى ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ على
مقربة من تلك المدينة . وقد كانت حياة كانط فى
صميمها حياة أكاديمية ، أعنى حياة منصرفة كلها إلى
التأمل والدرس والتعليم . ولم يعيش الرجل إلا للفلسفة :

لم يتزوج ، ولم يتقصد أى منصب إدارى أو سياسى .
ولئن يكن الفيلسوف قد عاش فى زمان مضطرب أيام
حرب السنين السبع ، وعاصر الثورة الفرنسية حتى
الفترة الأولى من حكم نابليون ، إلا أن الأحداث المعلمة
فى حياته لم تكن قط أحداثاً خارجية ، بل هى أحداث
داخلية ، متصلة بهواجس ذهنه ووساوس فكره .
والحدث الوحيد الذى ترك فى حياته ، ساعة من الزمان
بعض الاضطراب هو المعارضة التى لقيها من جانب
الحكومة القائمة حينذاك ، إذ صادرت كتابه عن «الدين
فى حدود العقل وحده» . لكن هذا التصادم المتأخر
المؤقت مع أرباب السلطة الحاكمة لا يمكن أن يقارن
مثلاً ، ولو من بعيد ، بالاضطهاد الأليم الذى عاناه
«اسبينوزا» من السلطات الدينية اليهودية .

وقد استطاع كانط أن يخضع حياته كلها لنظام
محكم دقيق لا يشذ عنه أبداً : أثر عنه أنه كان يستيقظ
من نومه فى الساعة الخامسة صباحاً ، فيتناول فنجانين
من الشاي ويدخن الغليون ، ثم يقرأ ويكتب إلى أن تحين
ساعة محاضراته فى الجامعة ، فإذا فرغ منها عاد إلى داره
وأخذ يبحث حتى الساعة الواحدة إلا ربعاً ، فيغادر
حينئذ مكتبه ، ويتناول كوباً من نبيذ الراين أو نبيذ
هنجاريا ، ثم يرتدى ثيابه ويجلس إلى مائدة الطعام فى
تمام الساعة الواحدة .

وقد كان برنامج رياضته لا يتغير كذلك أبداً .
كان يخرج كل يوم للرياضة فى الساعة الرابعة بعد الظهر
فيذهب دائماً إلى الممشى الصغير بين أشجار اليزفون ،
ذلك الممشى الذى أطلق عليه زمناً اسم «ممشى
الفيلسوف» ، فيجتازه مقيلاً مدبراً عدة مرات . فلم
يتغير هذا البرنامج اليومي إلا مرة واحدة حين بلغه نبأ
الثورة الفرنسية ، فذهب إلى طريق برلين يستطلع الأنباء
الواردة من فرنسا .

ومع أن حكم «كنجزبرج» قد نظم حياته تنظيمياً
محكماً ، وأجراها على وتيرة واحدة ، قد تبعث فى مزاج

غيره من الناس وجوماً وسامةً ، فان تعليمه في الجامعة كان فيها يبدو تعليمياً حياً مرحاً ممتعاً : كان الأستاذ يحاضر فيملاً نفوس مستمعيه بمزيج فريد من النشوة والإعجاب والتبجيل ؛ وكان يقف خلف الدرج المرتفع فيحتفي جسمه الصغير وقوامه القصير ، ولا يظهر منه إلا رأسه ، رأس قرمزي اللون ، وضاح الجبين ، على الوجنتين ، ذو عينين زرقاوين واسعتين حادتي البصر . ويصفه تلميذه « هرذر » فيقول : « كان وجهه المنبسط الذي كأنما قد « قد على قد الفكر » ، موطناً لفرح ومرح لا يتحولان ولا ينضببان ، وكان الكلام الفصيح الأخاذ ينساب من شفثيه ، فياضاً بالمعاني العميقة الدالة ، مزوجاً بالنكتة والدعابة . وظل كانط حفيظاً على رسالة الجامعة لا يقصر عنها ولا يبدل بها شيئاً ، فحقق على وجه الكمال ، مجهده الدائب وعبقريته الخالصة ، ذلك الطراز الممتاز لأستاذ الجامعة الألمانية .

(ب) الفترة السابقة على النقد :

والبيئة العقلية التي نما فيها فكر الفيلسوف هي آراء جماعة « القانتين » أو « الخاشعين » من جهة ، وفلسفة القرن الثامن عشر من جهة أخرى . أما القانتون فهم شيعة بروتستانتية متعبدية متطهرة ، تعلو من شأن القلب والحياة الباطنة ، وتعارض اللاهوت المسيحي العقلي المجرد ، وتضع الأعمال فوق الاعتقادات ، وتشيد بالبر والتقوى والإحسان . وأما فلسفة القرن الثامن عشر أو « فلسفة التنوير » — كما كانوا يسمونها في ألمانيا — فكانت تذهب إلى أن جميع الشرور التي ابتليت بها الإنسانية منشؤها الجهل والمذلة التي تنتج منه ، وأن تقدم المعارف والتنوير خليق أن يكسب الناس السعادة والتحرر .

وقد كان عصر كانط عصراً مجيداً ازدهرت فيه المعارف والآداب ، وعاش فيه رجال مرموقون نابون مثل « هرذر » و « جاكوبي » و « جوته » و « شيلر » .

وقد ألم كانط بمجمل أفكار عصره في ألمانيا ، وواصل تأملاته بصحبة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان ، وهم « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » ، وجميعهم أثروا فيه بأبلغ تأثير : تلقى عن « نيوتن » فكرته عن علم الطبيعة الرياضي . لقد صاو العلم عند « نيوتن » هو الفحص عن القوانين التي يستطاع التعبير عنها بلغة الرياضة ولم يعد بحثاً عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت . واتضحت ضرورة الاعتماد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات المجردة . لكن اتضح كذلك أن من الممكن الانتهاء إلى قوانين ضرورية تعين على التنبؤ بالظواهر المستقبلية تنبؤاً دقيقاً : وذلك التباين بين « احتمالية » التجربة و « ضرورة » القوانين هو أحد الخواطر الكبرى التي ساقط كانط إلى التأمل وإعمال الفكر .

أما « هيوم » فهو ، باعتراف كانط نفسه ، الرجل الذي « أيقظه من سباته القطعي » ، بما أثاره من شبهات وشكوك عن النظرة الشائعة عن العلية ، فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس أن المعلول يتبع العلة ضرورةً ، هو اعتقاد لا يستند إلى أساس سليم : ذلك أن العلة ، مهما تقصيناها ، لا تكشف لنا عن أي قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها . ولو لم ترشدنا التجربة إلى ذلك المعلول لما استطعنا أبداً أن نتنبأ به من قبل . وإذن فلا بد أن يكون الاعتقاد بالرابطة بين العلة والمعلول اعتقاداً قائماً على رابطة « ذاتية » محضة بين فكرة « الظاهرة » التي نعتبرها علة ، وبين فكرة الظاهرة التي تبدو لنا معلولاً لها . وتلك الرابطة ناشئة في الحقيقة من تكرار التجربة بتعاقب ظاهرتين تكررأ تنشأ عنه عادة لإحطارتنا بالبال فكرة الظاهرة الثانية عند عروض الظاهرة الأولى . — ذلك النحو من النظر الهيومى باعث على التشكك والحيرة : إنه يجعل اعتقادنا بالضرورة الطبيعية قائماً على مجرد « العادة » وهي ظاهرة عرضية ؛ ولكنه يرغم ذلك تشكك قوى وجيه ، يستند إلى تحليل

نافذ لما يستطيع الملاحظ أن يلحظه في العلاقة بين علة ومعلولها .

وأما «روسو» فقد أخذ كانط عنه شعوره العميق بيقين الضمير الذي نستشعره في وجداننا استشعاراً مباشراً ليس إلى الأرتياب فيه سبيل .

ولكن علم «نيوتن» ، وتشكك «هيوم» ، وأخلاقية «روسو» كل هذا سيتناوله كانط تناولاً جديداً يضيف عليه أصالة وعمقاً : فالعلم النيوتوني عند كانط لا يبقى منهجاً من مناهج البحث ، والتشكك الهيومى لا يقف عند الشك ، والفطرة الأخلاقية عند «روسو» أصبحت لا تقنع بذلك النوع من التدقيق الوجداني . وأخذ كانط يتساءل : ماذا تكون الحقيقة إذا كانت موضوعاً للعلم الرياضي للطبيعة ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كانت الرابطة بين العلة والمعلول رابطة تأليفية ، بمعنى أن فكرة العلة لا تحتوى على فكرة معلولها ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كان هناك قانون أخلاقي مطلق منقوش في قرارة القلوب ؟

هذه تأملات كانط في الفترة السابقة على ظهور النقدية ، فلا بدع أن تصبح نظرات «نيوتن» و «هيوم» و «روسو» مادة للتأمل النقدي وآلات للبحث الميتافيزيقي .

(ج) الفترة النقدية :

نشأت فكرة «النقدية» في ذهن كانط منذ سنة ١٧٦٩ ، ولكنها لم تستطع الظهور في كتاب «نقد العقل الخالص» إلا بعد إحدى عشرة سنة من التأمل المتصل . ومنذ ذلك الحين أرمى كانط مذهبه على دعاة الكبري وظل حتى وفاته متبعاً نتائج مقدماته ، مطبقاً لها على جميع المسائل التي شغلته في شبابه . وقد كتب كانط في هذه الفترة رسائل عديدة ، وجميعها مهما اختلف ترتيبها الزمني ، تندرج في عداد الكتب الخمسة الكبرى المشهورة التي نال بها مقامه المرموق في تاريخ الفلسفة

الجديدة : الكتاب الأول «نقد العقل الخالص» أي نقد مبادئ العلم ، والثاني «نقد العقل العملي»^(١) أي نقد مبادئ الأخلاق ، والثالث ، «نقد ملكة الحكم» أي نقد مبادئ الذوق ، والرابع «الدين في حدود العقل وحده» ، والخامس «مشروع للسلام الدائم» ، وجميعها تتعاقب في نظام منطقي من سنة ١٧٨١ إلى سنة ١٧٩٥ .

وأول خصائص الفلسفة النقدية أنها كما قلنا تجرى على العقل امتحاناً ، فتحلل بعناية مختلف العناصر التي تتألف منها هذه الملكة ، وتميز بين الخيال النظري والخيال العملي ، والخيال الجمالي ، والخيال الديني . والعقل عندها شبيه بملك من الملوك يحكم ، تحت أسماء مختلفة ، ثلاثة دول ، لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها . ويتجلى العقل في الخيال النظري على أنه قوة المعرفة أو ملكة «الحق» ، وفي الخيال العملي على أنه قوة الفعل أو ملكة «الخير» ، وفي الخيال الجمالي على أنه قوة الملازمة للغايات أو ملكة «الجميل» . وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة ، فتفحص عن كل واحدة منها فحصاً نقدياً يريد أن يكون موضوعياً نزيهاً ، لا يميل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب .

والسؤال الذي ولّد الفلسفة الكانطية النقدية كلها سؤال بسيط ، نستطيع أن تصوغه بلغة علماء الكلام الإسلاميين ، فتقول : كيف أمكن أن يكون «الوجود العيني» موافقاً «للوجود الذهني» ؟ وبعبارة أخرى لم يعد السؤال : ما الأشياء ؟ بل السؤال الكانطي هو هذا : ما الشروط الواجب توافرها في الأشياء لتسويغ قيمة العلم والقيم الأخلاقية والجمالية والدينية ؟^(٢) ذلك أن الذهن لا يصل في ملاسته للأشياء أو للموجودات

(١) نلاحظ هنا أن الفارابي سبق كانط إلى إطلاق لفظ «العقل العملي» (انظر : الفارابي . «فصول الملقى» تحقيق دندوب ، مطبعة كبرييج ١٩٦١ ص ١٢٨ من النص العربي) .
(٢) السؤال بلغة كانط : كيف يمكن «لموضوع» ما أن يوافق «تصوراً» ما ؟ .

« في الأعيان » ، خلواً من كل حكم وفي حال قابلية وطواعية واستعداد للسير وفقاً لمعطيات التجربة ، على نحو ما تصور « سيكون » و « ديكارت » بل يصل مزوداً مليئاً بعلمه وأخلاقه وفنه ودينه ؛ وكأنما يتقدم مطالباً الواقع بأن يجيء متفقاً مع هذه القيم . والعمل الفلسفي عبارة عن بيان هذه المطالب ؛ من أجل ذلك كان كله « أولانياً » بمعنى أنه يستخلص من أحكامنا على الواقع الشروط الواجب فرضها على الحقيقة الواقعة لكي تصبح تلك الأحكام صحيحة .

« نقد العقل الخالص » : « الثورة الكوبرنيقية » : هذا السؤال قد سبق كانط إلى وضع مشكلة العقل وضعاً جديداً . والذي أثار تفكيره هو عجز الميتافيزيقا التقليدية ، « تلك القطعية العتيقة التي ينخر السوس فيها » وعجز « سيكولوجياً » الذهن الإنساني على نحو ما تصورها « لوك » و« خلفاؤه » فشرع هو في فحص علمي جديد لمشكلة العقل ، بعد أن افرق الفلاسفة فيها شيئاً .

كان الفلاسفة السابقون عليه يرون أن الحقيقة إنما نجدها في موافقة التصور الذهني للموضوع الخارجي ، أو بعبارة المتكلمين الإسلاميين ، هي « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » ؛ « ولقد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لا بد أن تنتظم وتترتب وفقاً للموضوعات . فلنبحث مرةً عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم ، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لا بد لها أن تنتظم وتترتب وفقاً لمعرفتنا : تلك هي الفكرة الرئيسية الكانطية : لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغي أن نلتمس في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء . وقد وضع كانط الأسس الأولى للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو « المشرع » للأشياء ، وأن « عالم الأعيان » ، أي عالم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ، لا يمكن أن يعرف لنا ، ومن ثم فكأنه عندنا معلوم

لا وجود له . وقد كان هذا القرار الكانطي ثورة في الفلسفة الحديثة . شبهها الفيلسوف نفسه بالثورة التي قام بها العالم « كوبرنيك » في علم الفلك . فكما أن « كوبرنيك » قد فسر الحركات الظاهرة للأجرام السماوية مفترضاً أنها إنما تقوم على حركة المشاهد على الأرض ، يعني بذلك أن الكواكب ثابتة لا حركة لها في ذاتها وإنما الرأى هو الذي يفترض الحركة فيها . لأنه هو الذي يدور ، فكذلك قال كانط إن الخواص الظاهرة للواقع مرجعها إلى ذهن المدرك أو العارف ، وأن الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها وتقدها على قدها . لأنها هي الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة . وإنما تدور الأشياء حولها لكي تكون قابلة لأن تعرف » وإذن فالأشياء هي التي لا بد أن تحتذى مثال المعرفة « ومنزلة الذات هي حقاً في مركز المعرفة : لأنها هي مصدر القواعد الكلية التي بفضلها كان هنالك بالنسبة لنا طبيعة وعالم خارجي . وتلك « الثورة الكوبرنيقية » هي التي تبين معنى المثالية الكانطية ومداها الصحيح : لا بد للموضوعات لكي تدرك من أن تظهر في صور الذهن ؛ وظهور الأشياء في صور الذهن هو بمثابة تقديمها « أوراق اعتمادها » إذا صح هذا التعبير . وبينما جرت المذاهب المثالية الأخرى على أن ترى أن العالم الخارجي أو عالم الأعيان ليس له وجود في ذاته وإنما وجوده « في الأذهان » ، نرى مثالية كانط ، إذ تسلم بوجود « الظاهرات » ، لا تنكر وجود « الأشياء » في ذاتها ولكنها تثبت من جهة أن تلك الأشياء لما كانت أشياء في ذاتها فهي لا يمكن أن تكون معروفة لنا . ومن جهة أخرى أن حصول المعرفة يستلزم أن تكون الظاهرات ، التي هي موضوع تلك المعرفة ، في الذهن وحده ، ويستلزم أيضاً على وجه الخصوص أن تكون ملائمة للصور التي فيها يتلقاها الذهن أولاً ثم يفهمها . ومن أجل هذا اعترض كانط على وصف مثاليته بأنها « متعالية » أي مجاورة لعالم الأعيان أو مفارقة للتجربة ،

وطالب بأن تسمى مثالية « صورية أو « نقدية » أو « شارطية » (ترنسندنتالية) . بمعنى أنها تتمثل العقل ملكة مشرعة للأشياء . وتجعل قوانينه « الضرورية الخلية » شرطاً لا غنى عنه لإمكان التجربة . وبذلك ' النظرية الجديدة استطاع كانط أن يتغلب على التعارض القائم بين العقل والتجربة في الفلسفات السابقة : في نظرية كانط لم يعد هنالك عقل في جانب ، وتجربة في جانب آخر : بل العقل عنده أصبح « مباطناً » للتجربة « كامناً » فيها . وشرطاً لها . لأنه هو بصورة ومبادئه « الأولانية » (أى الضرورية الكلية) يجعل التجربة ممكنة . كما قلنا ، إذ بصرف الموضوعات عن جزئيات الإدراك ومشخصاته ، ويوجهها إلى قواعد للارتباط ثابتة شاملة .

والعقل والتجربة لا ينفترقان : فقد رأينا فيما تقدم كيف يبين كانط أن التجربة معرفة ، وبين شرائط كونها كذلك . ثم هو يبين الآن أنه لا معرفة إلا في حدود التجربة وفي نطاقها . فما هي التجربة إذن ؟ أم هي وحدة لا تنقسم عراها أم أن التحليل يستطيع أن يميز فيها عناصر مختلفة مختلطة ؟ في التجربة يكون الموضوع « معطى » أولاً ، ومتعلقاً ثانياً . ولكي يكون موضوع ما معطى لنا لا بد أن يعرض علينا في المكان وفي الزمان . والمكان والزمان لا يمكن أن يكونا إلا عنصرين « أولانيين » متقدمين على كل تجربة تقدم الرتبة والحيشية كما يقول الفلاسفة الإسلاميون ، إنهما عند كانط « حذسان » خالصان ، وصورتان « أولانيتان » من صور حساسيتنا . ولا يكفى أن يكون موضوع ما معطى لنا في المكان والزمان ، بل لا بد أيضاً أن يكون متعلقاً ، ووظيفة العقل هي الربط بين حدين أو التأليف بينهما في حكم . ومعنى هذا أن الذهن يزودنا بالقوانين للربط بين الظاهرات وإضفاء الوحدة على كثرة التجربة .

فالنقدية إذن مثالية : ولكنها « كامنة » ، غير « بائنة » ولا « متعالية » : إنها تسلم بوجود « الأشياء في ذاتها » : ولكنها تنبه إلى أننا لا نعرفها كما هي في حقيقتها ، وإنما نعرفها « كما تبدوا لنا » ، وبعبارة أخرى ، إننا لا نعرف « حقائق » الأشياء : وإنما نعرف « الظاهرات » . وفي موقف كانط هذا مخالفة بينة لمواقف سلفه من الفلاسفة الذين كانوا يذهبون إلى إمكان مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان ، ويسلمون إجمالاً بقدرة العقول على اكتناه سر الوجود . وقد تبدت هذه النظرة الكانطية فتحاً جديداً في الفلسفة الغربية ، حتى أن « شوبنهاور » لم يتردد في التصريح بأن أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين « الظاهرة » وبين « الشيء في ذاته » (١) . — ذلك جوهر ما بسطه كانط في « نقد العقل الخالص » .

« نقد العقل العملي » : القانون الأخلاقي : لكن العلم والمعرفة النظرية لا يكفيان : فهناك الحياة العملية والأخلاق والسلوك . ومذهب الأخلاق لا يريد الفيلسوف أن يستخلصه من الميتافيزيقا التي يبين لنا حدودها ، ولا يريد أن يقيمه على التجربة ، لأن التجربة إنما تسجل ما هو كائن ، ولا تبحث فيما ينبغي أن يكون . والمبدأ الأول في الأخلاق يراه كانط شيئاً واحداً يعده الناس خيراً بلا قيد ولا شرط ، وهو « الإرادة الحرة » . والإرادة الحرة هي إرادة العمل بمقتضى « الواجب » ، أى للواجب وحده دون أى اعتبار آخر . ومعنى هذا أن الواجب يأمرنا أمراً قاطعاً بأن نعمل دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا : الواجب تكليف بالفعل وإجبار عليه ، فهو « أمر جازم » مطلق

(١) ولعل من الانصاف أن نشير هنا إلى فضل الفارابي مرة أخرى في سبقه إلى القول بأن « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص والموازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها » الدالة على حقيقة « الفارابي » التعليقات « ضمن « رسائل الفارابي » طبع حيدر آباد الـ ١٢٤٦ هـ ، ص ٤ ، ١٣) .

حاسم . وإنما العقل — الذى هو واحد فى كل إنسان — هو الذى يصدر إلينا أمراً كهذا : إنه العقل متصرفاً إلى الفعل ، هو « العقل العملى » بتعبير كانط .

والقانون الأخلاقى « أولانى » ، أى كامن فينا ، ومتقدم على التجربة . والإرادة الإنسانية حين تعمل على وجه أخلاقى لا تخضع لقوة « برآنية » خارجة عن ماهيتها ، كاللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال . وإذن فلها استقلالها فى تصرفاتها ، وناموسها من ذاتها ، وحريتها فى « جوانبها » — بتعبيرنا نحن . والإرادة التى تعطى ذاتها ناموسها هى والعقل العملى سواء . وأهم صيغة يصاغ فيها الأمر الجازم هى : « اعمل بحيث تستطيع أن تجعل باعث عملك قانوناً كلياً » أى قانوناً شاملاً يشرع للإنسانية كلها لا لفرد أو جماعة بعينها . ومعنى هذا فيما يرى « رنوفيه » : « تصرف مع غيرك ، بحيث لو فرض وكنت فى مكانه وهو فى مكانك وظلت الظروف كما هى ، فال باعث الذى جعلك تتصرف على نحو ما يجب أن يستمر فى نظرك صالحاً كما وجدته عند تصرفك » ، وأن فعلك لا يكون أخلاقياً إلا إذا استطاع أن يثبت على هذا المعيار أو المحك . وهذا المبدأ يميزه كانط عن القاعدة المشهورة : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » ، لأن مثل هذه المعاملة فى نظر كانط لا تصدر عن أخلاقية بل عن أنانية مرتدية ثياب الأخلاق .

فالفعل لا يكون أخلاقياً فى نظر العقل العملى ما لم يكن حراً ، أى صادراً عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية ، وأخلاقية الفعل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه « ناموسه الذاتى » ، أى أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا « الجوانى » ، وهو كيان عقلى طبعاً : وهذا ما عبرت عنه فلسفة الأخلاق عند كانط حين صرحت بأن بعض أفعالنا ينبغى أن تعد أوامر إلهية ، لأنها « ملزمة لنا إلزاماً داخلياً » ، ويجب أن لا ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها تعتبر إلهية .

« الدين فى حدود العقل وحده » : الإلزام الجوانى : وهذا التصرف الداخلى الحر يريد كانه أن يكون أساساً لا للحياة الأخلاقية وحدها بل للحياة الدينية أيضاً . وهو يرد السلوك الدينى (الاعتقاد بوجود الله وبقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقته بمظه الأعلى الأخلاقى ، وهو مثل أعلى قد أختير فى حرية ، ولم يرد أن يجعله قائماً فى طاعة حكم خارجى ، ولا فى القيام بالحركات الآلية المعروفة فى بعض العبادات والشعائر الدينية . ولذلك نراه يصرح بأن مملكة الله ليست مملكة من القساوسة تفقهوا فى قراءة الكتاب المقدس ، فخيّل إلى الناس أنهم بذلك قد تفردوا من دون الخلق بالاتصال بالله ، بل إنه عالم مفتوح لجميع من صفت قلوبهم ، فانكشف عنهم الغطاء وأصبحوا يرون الحق من دون حجاب . وهذا ما يعبر عنه أيضاً إذ يومل أن تعدل الكنيسة عن طابع « السلطة » ، وأن تقترب شيئاً فشيئاً مما يسميه هو باسم الكنيسة الصحيحة .

« نقد ملكة الحكم » : نظرية الجمال : وعالم الفن الجميل عند كانط وسط بين عالمين : العالم الحسى والعالم العقلى ؛ إنه حلقة اتصال بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين العلم والأخلاق ؛ موضوع العلم الحقيقة الخالصة ، وموضوع الأخلاق الفضيلة العاملة ؛ أما موضوع الفن فهو « الجمال » و « الجلال » .

ويعرف كانط « الجميل » بأنه « ما يحلو لنا من غير تصور » . ومعنى هذا أولاً أن إدراك الجمال إدراك مباشر ، ومستقل عن تصورنا للشيء الجميل ، ومعناه ثانياً أننا لا نقارن الجميل بمثل للجمال فى ذاته : فكل موضوع جميل هو نفسه مثال ، والجمال لا يملك براهين : وهل يحتاج المرء إلى برهان على أن مقطوعة موسيقية جميلة ؟ كلا . إنما برهانها فيها ، وما علينا إلا أن نسمعها . والجمال عند كانط أشبه بتمثيل رمزى للأخلاقية المنطوية فى قلب كل إنسان يحىء إلى هذه

الدنيا ، ومن ثم فهو تمثيل للحرية عن طريق الإبداع في تصور الحياة .

والحكم الجمالي شبيه بالحكم الأخلاقي من وجهين : البراءة ، والحرية : فالحكم الجمالي مبرأ من التماس اللذة أو تحقيق المصلحة ؛ وهو كذلك حر من التبعية للفرص أو الرغبة : الجمال يحلو لنا وترتاح له نفوسنا ، ولكن أقل إشارة إلى نية السعي إلى الإرضاء تفسد الجميل ، ومن ثم كانت الأشياء التي يقصد بها إلى الزينة باطلة لا قيمة لها من حيث الجمال . وبالحكم الجمالي نذكر « اتساقاً » أو « نظاماً » بين قوى النفس أو ماكانتها . والشئ الذي تحدث رؤيته هذا الاتساق نسميه « جميلاً » وكون الجميل موضوعاً لارتياح برئ براءة مطلقاً معناه أن أحداً لا يتمنى أن يكون الجمال ملكاً للمتأمل له ، بل بالعكس أن ما هو جميل إنما هو ما يظهر لنا متمثلاً في وعي أو وجدان ، كما قال « ألان » .

وواضح من هذا أن الجمال لا يقوم في « الأشياء » أو « الموضوعات » — بتعبير كانط — وإنما يقوم في النفس أو « الذات » على المعنى الترنسندنتالي العام . وما « الشئ » أو « الموضوع » إلا بمثابة العلة المناسبة لإيقاع الاتفاق بين الفهم والخيال . ولما كان الحكم الجمالي قوامه الذات الإنسانية أو الوعي الترنسندنتالي فهو حكم « أولائي » موسوم بسمي الضرورة والكلية : إنه ثابت لدى كل إنسان ، وصادق في كل زمان ومكان . والجميل يعرض لنا دائماً في صورة معينة متناهية . ولكن إذا كان من شأن الصورة أن تحمل فكرنا إلى ما وراء المعقول ، فتنتقل إلى « اللامتناهي » وإلى الشاسع الضافي ، فالشعور الذي يتولد في نفوسنا حينئذ هو شعور جمالي آخر يسميه كانط شعور « الجليل » . والجليل لا يوجد في الطبيعة ، وإنما يوجد في الفكر الذي يتأمله : الجليل لا يبدو لنا جليلاً إلا بواسطة فكرة اللامتناهي التي يستثيرها فينا ، والتي تقدم لنا رمزها المرئي .

إن نظرية الجمال عند كانط مستوحاة كلها من تلك الفكرة التي هي روح مؤلفاته الثلاثة عن « النقد » : صدارة علم الأذهان على عالم الأعيان ، وثبوت يقينيات بغير براهين ، وتفوق « النؤمن » على « المظاهرات » ، إن « الظاهرة » لا تستحق الإعجاب إلا لأنها تعبر عن « النظام » أو « الاتساق » اللذين هما قوام الجمال ، أو لأنها تعبر عن « العظم » و « الهول » اللذين يجعلاننا نفكر في اللامتناهي وهو مسرح الجلال .

« مشروع للسلام الدائم » : السياسة الأخلاقية : قد كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية في مثل تلك الفلسفة النقدية ، لو أنها اقتصرت على الجوانب الإنسانية الفردية ، وكان طبيعياً أن يتطاع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية : ذلك أن الإنسان ، كما بين أرسطو ، مدني بطبعه ، لا يطبق حياة العزلة ، وهو دائماً عضو في جماعة أو مجتمع من الناس ، فينبغي أن لا يكون ذلك المجتمع هجيناً ، أو على بداوته الأولى ، بل يجب أن ينظم تنظيماً يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية : وذلك الجهد لتحقيق تلك الغاية هو الحرية في صميمها ؛ ومبادئ التشريع كفيلة بهذا التنظيم .

ومهما تخرج الأمة من حبال البداوة ، مسترشدة بأحكام الحق والشرع ، فإن حرية مواطنها لن تكون مع ذلك بآمن من كل خطر : فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم . غير أن الأمم المختلفة ما زالت على البداوة في علاقاتها بعضها مع بعض ، وما زالت تصطبغ في هذه العلاقات سبيل الإكراه والضغط والتغريب ، وما معاهدات السلام التي تعقد بينها إلا هدنة مؤقتة . وإذن فلا بد ، لكي نستوثق من قدرتنا على تحقيق غايتنا ، من إنشاء هيئة أمم ، قائمة على معنى « الحق » ، يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانوني الخاص الذي هو الأمة المتعددة . وقد تعامل كانط

كيف يكون ذلك ممكناً ؟ وهذا ما حاول إيضاحه في رسالته « مشروع للسلام الدائم » .

استطاع الفيلسوف ، باسم « العقل العملي » ، أى باسم القانون الأخلاقي ، أن يؤكد إمكان السلام الدائم بين الشعوب . وأن يستخلص الطابع الشخصي للوحدات القومية ، والتصادم العنيف بين الحق والقوة ، ذلك التصادم الذى لا يعدو أن يكون تصادماً بين الآلية العمياء وبين العقل الحر . ومضى الفيلسوف في مشروعيه الفلسفى . فرسم الشروط التشريعية الضرورية لقيام هيئة تستطيع أن تكمل السلام الدائم بين الأمم ، فقال إن هنالك شرطين : الحرية من الداخل ، والتحكيم من الخارج ؛ يريد بذلك أن يقرر أن الحق — الذى هو الضمان الداخلى للاستقلال الفردى — يجاوز الحدود الفردية الجزئية ويصبح حقاً إنسانياً شاملاً ، ويضمن الحريات القومية في ظل السلام والعدالة ؛ وأن احترام الشخصية الإنسانية ، ذلك الاحترام الذى يقوم عليه السلام الاجتماعى بين أفراد الأمة الواحدة ، يمكن أن يكون أساساً للسلام العالمى بين الشخصيات الأخلاقية التى هى الأمم المختلفة . وإذن فهناك نداء موجه إلى الضمير الأخلاقى أو من « العقل العملي » إلى الإنسانية جمعاء ، يدعوها إلى أن تحطم قيود العصبية وأن تتخطى حدوده القومية ، حتى تصبح بحق « جمهورية الجمهوريات » : تلك هى السبيل إلى القضاء على شذو الحرب وويلاتها .

إننا نعيش في سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ، ويوم يصبح دستور كل دولة دستوراً ديمقراطياً حقاً ، يمتنع فيه إعلان الحرب إلا بتصويت المواطنين جميعاً ، ويوم يتقضى عهد الملوك الطغاة والحكام المستبدين الذين يعدون أنفسهم سادة على الناس ويعتبرون الدولة متاعاً خاصاً لأنفسهم من دون العباد ، وأخيراً يوم يصبح كل إنسان في كل بلد شخصاً محترماً في ذاته أى من حيث هو « غاية » مطلقة ، ويوم تتعلم

الحكومات المختلفة أن من الإجرام والافتئات على الكرامة الإنسانية أن يستعمل إنسان من الناس أو أمة من الأمم وسيلة أو آلة لمصلحة إنسان آخر أو أمة أخرى

٣ — تحليل كتاب « نقد العقل الخالص »

(أ) تعريف بالنقد : الغرض من تأليف الكتاب أصدر كانط في حياته طبعين من كتاب « نقد العقل الخالص » ، الأولى سنة ١٧٨١ والثانية سنة ١٧٨٧ . وفسر لنا في تصديره للطبعين قصده من تأليف الكتاب ، فقال : « إن من عجيب أمر العقل الإنسانى في جزء من معارفه أن يكون في شغل شاغل بمسائل معينة لا يستطيع أن يتجنبها » . وجملة هذه المسائل التى يشير إليها كانط هى الميتافيزيقا التى كانت تسمى في الزمان الماضى ملكة العلوم كلها ، ولكنها أصبحت أواخر القرن الثامن عشر موضع ازدراء من أهل الفكر جميعاً . وإن تاريخ الفلسفة ليطلعنا على موجات من المد واجزر بين « القطعية » و « الارتيابية » والموقفان يستويان في صعوبة الدفاع عنهما : فالقطعيون يشيدون عمائرهم الميتافيزيقية على أرض متحركة ينهار كل ما عليها قبل الفراغ من تشييده ، والارتيابيون يعلنون على الناس أنهم لا يعاؤون « بمباحث لا يمكن أن يكون موضوعها مما لا تقبأ به الطبيعة البشرية » . وبرغم هذا تسير العلوم جميعاً في طريق التقدم : فالمنطق والرياضة قد دخلا منذ العصور القديمة في ذلك « الطريق المأمون طريق العلم » . وكذلك صنعت الفيزيقا على يدى « غاليليو » و « توريشيللى » بعد تعثرها زماناً طويلاً . وقيمت الميتافيزيقا وحدها عاجزة عن أن توفق بين الأذهان : « هذه المعرفة (الميتافيزيقية) لم يواتها الحظ بعد لكي يتيسر لها أن تدخل الطريق المأمون ، طريق العلم . ولكنها مع ذلك أقدم المعارف الأخرى جميعاً ، وستبقى على الدوام ، ولو اختفت هذه كلها معاً في هوة هيجية تعيث في الأرض فساداً » .

وإذن فالمشكلة التي يضعها كانط هي هذه: لم لا نجد في الميتافيزيقا مرتبة اليقين العلمي التي نجدها في المنطق والرياضة والفيزيقا؟ ولقد بلغ من ثقة كانط في العقل أنه لا يرتاب لحظة في أن هذا السؤال إنما يحتمل جواباً واحداً: ما دام العقل يردنا باستمرار إلى المشكلات الميتافيزيقية فذلك لا يمكن أن يكون عبثاً: «ما أقل ما ينبغي أن يكون لدينا من دواعي الثقة في عقولنا إذا كان شأنه أن يتخلى عنا في أمر نحن أشد ما نكون رغبة في الوقوف على كنهه، ولا يقنع بهذا بل يغرينا بالجري وراء أوهام، ويضل بنا آخر الأمر!».

لذلك حاول كانط أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها. وأن يدفع عن العقل كيد الارتيايين ومن إليهم من الحسنيين والماديين: فإن ما يعنونه الارتيايون من «عدم المبالة» هو بمثابة «التحدى الموجه إلى العقل بأن يأخذ على عاتقه مرة أخرى، أشق مهامه، ألا وهي مهمة معرفته لنفسه، وأن يشكل محكمة تكون وظيفتها نصرة ما يدعيه من الدعاوى المشروعة، ورفض كل ما لا أساس له من مطالبه، لا بقرار تصفي، بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة: هذه المحكمة هي نقد العقل الخالص نفسه».

ويشرح كانط ما يعنيه بالنقد فيقول: «لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب، بل نقد سلطة العقل على العموم، معتبراً بالقياس إلى جميع المعارف التي يستطيع أن يسمو إليها مستقلاً عن كل تجربة؛ وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة العامة الكبرى، إمكان الميتافيزيقا أو استحالتها، وتحديد مباحها ومداها وحدودها؛ وكل ذلك وفقاً لمبادئ».

من النصوص التي أوردناها تتضح المهمة التي رسمها كانط لنفسه: أن يلتمس في العقل نفسه قواعد نشاطه وطاقاته وحدوده. في أي الأحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل؟ ذلك هو السؤال الرئيسي الذي ينبغي أن

يجيب عنه امتحان العقل امتحاناً نقدياً. وموضوع البحث هنا هو قيمة معرفتنا.

وقد عرفنا أن كانط يقرر أن من معارفنا ما هو فوق كل جدال: تلك هي المعارف الرياضية والفيزيقية. وإذن فالمسألة هنا ليست تساؤلاً عن يقين هذه المعارف، لأن هذا شيء مفروغ منه، بل التساؤل هو: لم وكيف كانت يقينية؟ أما الميتافيزيقا فيتعين علينا أن نتساءل أولاً عما إذا كان من الممكن الوصول فيها إلى يقين أيّاً كان. وكتاب «نقد العقل الخالص» يجيب عن هذه الأسئلة كلها. ونحن حين نلتمس جواباً عن السؤالين الأولين سنجد الجواب عن السؤال الأخير: «حين رأيت ما وصلت إليه الرياضة والفيزيقا — نتيجة لثورة مفاجئة — بدا لي أن مثالها خليق أن يسترعى التفاتنا إلى طبيعة ذلك التغير في المنهج الذي حقق لها أحسن الثمرات، وأن يسوقنا إلى تجربة محاكاتها في الميتافيزيقا بقدر ما يمكن أن تقاس عليهما باعتبارهما علمين عقليين».

(ب) بين الميتافيزيقا والعلوم:

فاذا استطعنا أن نكشف عن شروط المعرفة العلمية استطعنا حينئذ أن نتساءل: كيف يمكن أن تنطبق هذه الشروط على الميتافيزيقا؟ ولكن من البين أن نجاح العلوم هو نجاح العقل، لأن التجربة وحدها لا تصنع العلم، وإنما تصبح التجربة علماً حين تطبق المبادئ «الأولانية» على موضوع معين. فنجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا يمثل التباين الصارخ بين إخفاق العقل حيث يبدو وكأنه في منزله، وبين نجاحه فيما يبدو لأول وهلة مجالاً غريباً عنه: فهذا الفحص عن سر نجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا التقليدية هو «نقد» للعقل الخالص. ونتساءل إذن: أليس من الممكن أن نحصل الثورة نفسها في الميتافيزيقا كما حصلت في الرياضة والفيزيقا؟

إن بيان كانط عن أسرار الثورة التي نشبت في هذين العلمين بيان مهم جداً لفهم كتاب « نقد العقل الخالص ». ولنتنظر فيما يقوله في التصدير : لقد كانت الرياضة بحثاً تجريبياً عند المصريين القدماء ، وجعلها اليونانيون علماً ، وأصبحت الفيزيكا علماً في القرن السابع عشر : فما الذي حدث فجعل هذا التغير ممكناً ؟ ذلك ما يصفه كانط في قوله : « انبثق نور جديد في ذهن الرجل الأول (سواء أكان طاليس أم غيره) الذي برهن على خواص المثلث المتساوي الساقين ، لأنه وجد أنه ليس يكفي أن يتأمل الشكل كما يراه أمام عينيه ، أو أن يتأمل صورته كما وجدها في ذهنه ، محاولاً من ذلك أن يصل إلى معرفة خواصه ، بل يلزم أن يستحدث هذه الخواص ببناء « أولاني » ، وأنه لكي يصل يقيين إلى معرفة « أولانية » ، ينبغي أن لا ينسب إلى الموضوع من الخواص سوى تلك التي نتجت بالضرورة من ذلك الذي كان هو نفسه ، وفقاً لتصوره ، قد وضعه في الموضوع . . . وانقضت فترة أطول قبل أن تلخل الفيزيكا الطريق الرئيسي طريق العلم ، فحين قام العلماء بتجارب جديدة « سطع نور جديد على فلاسفة الطبيعة » لقد تعلموا شيئاً مهماً : تعلموا « أن العقل إنما يدرك ما قد وضعه من قبل طبقاً لما رسمه ، وأنه ينبغي أن لا يقنع بالسبر في إطار الطبيعة ، بل ينبغي أن يهتج مقلداً لمبادئ للحكم وفقاً لقوانين لا تتغير ، وأن يرغم الطبيعة على أن تجيب عن أسئلته ، لأن الملاحظات العرضية التي تسجل بدون تخطيط سابق لا يمكن أن تنضوي تحت قانون ضروري . ولكن هذا هو ما يبحث العقل عنه ويحتاج إليه . وإنما مبادئ العقل وحدها هي التي تستطيع أن تعطي للظواهر المتوافقة قوة القوانين . وحين تشرشد التجربة بهذه المبادئ العقلية ، حينئذ فقط يكون لها فائدة حقيقية » .

إن ما يريده كانط واضح : لا نستطيع أن نصل إلى العلم من مجرد إدراكنا للوقائع ، ولا بد أن نصير

الوقائع متعلقة ، وشرائط تعقلها قائمة في العقل : فالموضوعات لكي تتعقل لا بد أن تخضع للشروط التي يسنها العقل « أولانياً » ، أي على استقلال عن التجربة . وإن من الأمور البينة أن معرفتنا ، من جهة الزمان ، تبدأ بالتجربة ، ولكن « ليس يلزم عن ذلك أن معرفتنا كلها تنشأ من التجربة » ، لأن في كل تجربة عنصراً « أولانياً » هو بعزل عن الزمان : فالرياضة والفيزيكا — في ذهن كانط — كلتاها تنظر في عالم « لازماني » ، مستقل عن أي تجربة خاصة ، وفي التجربة أيضاً عنصر « آخرائى » هو مادتها ، وهو متغير . في حين أن العنصر الثابت فيها — وبالتالي « الأولاني » — هو صورتها : وتستطيع أن نرى بعض العلاقات ضمن تلك الصورة ، ونراها مستقلة تمام الاستقلال عن مادتها ، بحيث أنها تبقى بعينها مهما يتغير فحواها . وهذا ما يخطر ببال كانط حين يقرر أن العلامة المميزة لما هو « أولاني » هي شموله وضرورته : « الأولاني » شيء يبقى دائماً في كل زمان ومكان ، والأولاني لا يتغير بتغير الوقائع والرياضة أولانية على هذا المعنى . ومن أجل هذا نقول إن قضاياها صحيحة في الأرض أو في السماء ، ومجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، اليوم وغداً وفي أوربا وأمريكا على السواء . و « الأولاني » بهذا المعنى هو ما يعنى به كانط أولر عناية ، ويقوم بالفحص عنه فحصاً جدياً ، عن مداه وشرائط صحته ومسوغاته .

(ج) التأليف « الأولاني » :

والفكرة الأساسية التي تسود مقدمة كتاب « النقد » هي فكرة « التأليف » التي يراها كانط أساسية في طبيعة المعرفة : التأليف بين العقل والأشياء ، أو بين « الذات » و « الموضوع » . والمعرفة يجب أن يعبر عنها في قضايا « أولانية » و « تأليفية » في وقت واحد : « أولانية » أي شاملة وضرورية ، بخلاف القضايا « الآخرائية » التابعة للتجربة ، لأن الضرورة والشمول لا يمكن

أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التي تقرر وقائع ولا تصرح بقوانين ، نظراً لأن التجربة حادثة ومتغيرة دائماً ؛ وقضايا «تأليفية» ، أى موسعة لمعرفتنا ، إذ يضيف المحمول فيها شيئاً جديداً لم يكن متضمناً من قبل في الموضوع ، ولا يستطيع أى تحليل مهما يكن أن يستخرجه منه ، بخلاف القضايا «التحليلية» التي لا تضيف بالمحمول شيئاً إلى تصور الموضوع أو مفهومه ، وإنما تقسمه بطريق التحليل إلى عناصره المختلفة .

ويتساءل كانط : كيف يمكن أن تكون الأحكام العلمية «أولانية» وتأليفية في آن واحد ؟ وبهذا الصدد نراه يعارض العقليين والتجريبيين على السواء : فالعقليون كانوا يظنون أن مبادئ الحساب والهندسة والطبيعة كلها «تحليلية» ، بمعنى أنها لا تقوم إلا على مبدأ التناقض وأن محمولها لا يضيف شيئاً جديداً إلى موضوعها . وهذا وهم في نظر كانط : لأننا لو أخذنا الرياضيات مثلاً وجدنا فيها عنصراً «تأليفياً» واضحاً ، بالإضافة إلى طابعها «الأولاني» ، ذلك أن يقين القضية الحسابية $5 + 7 = 12$ لا يعتمد على تحليل مفاهيم 5 و 7 والإضافة والمساواة ، بل يعتمد على عملية بناء ، عملية الحساب التي تتطلب حساً حسيّاً أكثر مما تتطلب تحليلاً تصورياً . والمعرفة الهندسية كذلك تعتمد آخر الأمر لا على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إليهما ، بل على «التأليف» والبناء (سواء على الورق أو في الخيلة) للأشكال الهندسية . وكذلك الفيزياء أو علم الطبيعة تحتوى على أحكام تأليفية «أولانية» ، فقضية مثل «جميع الأجسام ثقيلة» أولانية ولكنها «تأليفية» وليست تحليلية : لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لا نجد فيه معنى الثقل الذي يقرره المحمول في القضية . وإذن فكانت يعارض ما زعمه العقليون من أن القضايا «الأولانية» لا بد أن تكون تحليلية ، ويثبت أن من القضايا «الأولانية» ما هو تأليفى كذلك . وهو يعارض التجريبيين أيضاً : فالتجريبيون كانوا يزعمون أن

التأليف ليس شيئاً أكثر من الترابط أو التداعى بين الأفكار ، وأن القضايا التأليفية لا بد أن تكون «آخراية» أى معتمدة على التجربة ، وليس فيها أى عنصر عقلى : فلقد حاول «هيوم» أن يبين أن ما يسمى «مبدأ العلية» مبدأ غير عقلى ، بمعنى أننا لا نحصل عليه بتحليل فكرة العلة ، فنجد متضمناً فيها فكرة المعلول ، وإنما هو شعور غريزى منشؤه العادة وترابط الأفكار ، وبالتالي ليس تحليلياً بل هو تأليفى ، وليس «أولانياً» بل هو «آخراى» .

ويرد كانط على اعتراض هيوم ، فيقول : صحيح أنه يكفى ترابط الأفكار لتفسير الأحكام التأليفية «الآخراية» ، ففى سبق لنا أن رأينا الماء سائلاً ثم رأيناه بعد ذلك جامداً صح لنا أن نقول : الماء يجمد ، وهذا تأليف ، ولكنه متأخر عن التجربة تابع لها . أما الأحكام التحليلية فكلها «أولانية» ، لأنها ضرورية كلية ، ولكنها لا توسع المعرفة مطلقاً ، ما دامت لا تصنع أكثر من أن تستخرج المحمول من الموضوع وفقاً لمبدأ عدم التناقض ، ولأننا نفهم أن قضية مثل : «الكل أكبر من الجزء» قضية «أولانية» ، لأن من يقول : «كل» إنما يقول «أكبر من الجزء» . لكن القول «بأن كل ظاهرة لها علة» فهو «تأليف» و «أولانى» معاً : هو تأليف ، لأن المحمول «لها علة» ليس متضمناً في الموضوع «ظاهرة» ، وهو أولانى ، لأن التجربة لا تستطيع أن تعلمنا أن كل ظاهرة لها علة : فها هنا معرفة «أولانية» و «تأليفية» حقاً ، وعلمنا قد زاد دون أن نلجأ إلى التجربة .

اكتشف كانط إذن أن هنالك أحكاماً «أولانية» وتأليفية في آن واحد ، وأن هذه الأحكام من متضمنات العلم ، لأنه لا يمكن أن يكون علم بدون شمول وضرورة ، والشمول والضرورة هما طابع ما هو «أولانى» فقط . فاذا سألنا عن الشروط التي جعلت العلم ممكناً ، فما علينا إلا أن نسأل : كيف كانت الأحكام «التأليفية»

«الأولانية» ممكنة في المجال المتصل بالعلم الذي نحن بصددده : وبحث كانط في «الإمكان» (ومعناه عنده شرائط وقوع مثل هذه الأحكام وشرائط صحتها) يمكن إذن أن يوصف بأنه محاولة للإجابة على الأسئلة التالية : كيف كانت الرياضة الخالصة ممكنة ؟ وكيف كانت الفيزيكا الخالصة ممكنة ؟ وأخيراً كيف تكون الميتافيزيكا ممكنة . باعتبارها استعداداً فطرياً لدى الإنسان ؟ وكيف تكون ممكنة باعتبارها علماً ؟

(د) معنى الترنسندنتالية :

والأجوبة على هذه الأسئلة هي صميم البحث العقلي في العلم وفي الفلسفة . وكتاب «نقد العقل الخالص» الذي يخوض فيها خليق أن يعتبر «تمهيداً» ومقدمة لمذهب فلسفي في العقل الخالص : والبحوث التي يشتمل عليها تسمى بحوثاً «ترنسندنتالية» من حيث إنها ليست بهم مبدئياً بمعرفتنا للأشياء . بل «بإمكان» معرفتنا لها معرفة «أولانية» : فهي إذن بحوث نقدية «شرائطية» بمعنى أن اهتمامها بالعناصر الترنسندنتالية للتجربة : تلك العناصر التي لا تعتمد على التجربة ولكن تتعلق بالعقل . على اعتبار أنها الصور والمبادئ التي تفترض وجودها كل تجربة ، والتي بها وحدها تكون التجربة ممكنة .

وها هنا يتعين علينا أن نفرق ، مرة أخرى : بين اصطلاحين يستعملهما كانط في «نقد العقل الخالص» . وقد خلط بينهما بعض النقاد حتى في حياة كانط . فوقعوا في خطأ كبير فوّت عليهم فهم الفلسفة الكانطية كما أرادها صاحبها : أولها اصطلاح «ترنسندنتال» . والثاني اصطلاح «ترنسندنت» . أما «الترنسندنتال» فعناه عند كانط ما يحدد الصور والمقولات والمبادئ «الأولانية» التي هي الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية . وهو إذن متعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الإنساني حين تكون تجربتنا على ما هي عليه ، ويرى أن التجربة لا يمكن أن تفهم إلا بشرط

التسليم بأن الذهن يملك صوراً ومبادئ أولانية من خصائص طبيعته ذاتها : وهذه الصور والمبادئ يسميها كانط بالعناصر «الترنسندنتالية» للتجربة : والمنهج الذي يتخذه في محاولة استكشافها والبرهنة على تطبيقها في التجربة يسميه بالمنهج الترنسندنتالي للبحث . لذلك كان معنى الترنسندنتالي مرادفاً لمعنى «الكامن» أو «الباطن» (أو «الجواني» بتعبيرنا نحن) والنقدي «الشارطي» «الأولاني» . أما «الترنسندنت» عنده فهو الذي يقع خارج كل تجربة ممكنة . وهو بالتالي ما لا يمكن أن يعرف أبداً . ولذلك كان خير مرادف له بالعربية «البائن» أو «المفارق» أو «المتعالى» . (أو «البراني» بتعبيرنا نحن) . وواضح أن مقصد كانط في «نقد العقل الخالص» - كما سبق أن بينا - أمران : الأول : أن يستكشف الصور والمبادئ الترنسندنتالية للتجربة : وبذلك يسوغ صحتها : والثاني : أن يفند ادعاء المعرفة الذي يزعم معرفة موضوعات «مفارقة» للتجربة متعالية عليها .

وبالقياس إلى المقصد الأول كانت محاولة كانط فاتحة عصر جديد ، لأنه أدخل في وجهة النظر الفلسفية تغييراً قد شبهه هو نفسه بالثورة التي أحدثها «كوبرنيك» في علم الفلك : ففي حين كان الرأي القديم أن الموضوع له كيان مستقل وهيكل ثابت يحاكيه الذهن في المعرفة محاكاةً منفصلة سليمة . لا يفتأ كانط يؤكد أن الموضوعات لكي تعرف لنا لا بد أن تأتي موافقة للتصورات والمبادئ التي تملكها أذهاننا ، والتي تضيء على الأشياء المشتتة وحدة ونظاماً . والملكات المختلفة التي بها يضيء الذهن ذلك النظام ثلاث : «الحساسية» و «الفهم» و «العقل» (بمعناه الضيق الخاص) . فلكي نفهم طبيعة التجربة يلزم إذن أن نسأل : ما سبل الذهن في المعرفة ؟ وما هي الصور والمبادئ «الأولانية» التي يصب الذهن فيها موضوعاته ؟

وللإجابة على هذا السؤال ، فرق كانط بين المعرفة المكتسبة عن طريق الحس ، وبين المعرفة عن طريق التصور ، وإن يكن يستدرك بأنه لا شيء من الحس ولا من التصور يستطيع أن يعطي معرفة بدون الآخر ، ويؤكد أن « تصورات بغير حلدوس تكون فارغة » ، وأن حلدوساً بغير تصورات تكون عياء » . أما الأساس الترنسندنتالي لكل صورة من صور المعرفة فقد بحثه تحت قسم مستقل من « نقد العقل الخالص » : الإدراك الحسى (أو الحلدس) في « الإستيعيق الترنسندنتالي » . و « الإستيعيق » عنده هنا هي دراسة ملكة المعرفة بواسطة الحواس ، أما « الإستيعيق الترنسندنتالي » فهي البحث عما هو « أولاني » في « الحلدوس التجريبية » أو معطيات التجربة ، كما نقول اليوم . والتجربة الصورية بحثها في « الأناطيقا الترنسندنتالية » ، وموضوعها « تحليل ما لدينا من ملكة كلية للمعرفة الأولانية إلى التصورات الأصلية للمعرفة الخالصة » . أما العقل المتطلع إلى ما وراء المجال التجريبي فقد بحثه في « الديالكتيكا الترنسندنتالية » ، وهو القسم الذي يعالج معالجة نقدية الصعوبات الناشئة من محاولة لا جدوى منها لتطبيق مقولات الفهم فيما وراء المجال الوحيد الذي يمكن أن تنطبق عليه ، وهو مجال الموضوعات في المكان والزمان .

والصورتان الأولانيتان للحساسية هما المكان والزمان والمكان والزمان ليسا كائنين موضوعيين موجودين خارج الذهن ، والتجربة الحسية (الجلدسية) التي نكتسبها لا تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان والزمان متعلقين بالعقل (أى بالقوة الناطقة في الإنسان) ، من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية ، صورتان هما بمثابة الإطار الذي تعرف فيه كل تجربة حسية . ومعنى هذا أن ما نسميه تجربة ليس مجموعة من الموضوعات انتظمت عن طريق الحس ، وإنما هي وجدته نظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقاً لمبادئ أو وجهات

نظر يزودنا بها . وهذه المبادئ أو وجهات النظر الترنسندنتالية يسميها كانط « مقولات الفهم » .

ليس لدينا أول الأمر إلا أحاسيس مشتتة ، متعددة مبهمه ، مضطربة ، كالألوان والروائح والطعوم . . . أنها عناصر مبعثرة من عناصر معرفتنا ، إنها « مادة » معرفتنا التي نلقاها من الخارج . ولو بقيت أحاسيسنا في هذا الاختلاط لكانت حياتنا أحلاماً ، ولما كان في استطاعتنا أن نفكر . إننا لا نستطيع أن نفكر حقاً إلا إذا أدخلنا في شتات الأحاسيس نظاماً واتساقاً لا نفكر إلا إذا أضفينا على تلك « المادة » صورة ، فنكون بهذا قد أقمنا رابطة ونوعاً من الوحدة لم تكن موجودة في أحاسيسنا أول الأمر ، إن الإحساس منفعل ، أما الفكر فهو فاعل ، ومهمته الخاصة ربط الظاهرات والتأليف بينها : إن التفكير هو الربط .

ولكى يستكشف قائمة المقولات بنماها رجع إلى تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف والإضافة والجهة . وكل واحد من هذه الأقسام العامة يتعلق به ثلاث مقولات أخص ، بحيث قدم قائمة مقولاته من اثنتي عشرة مقولة في شيء من التنسيق والاطناب الذي ربما لم يكن له ضرورة في نظر الكثيرين . ويبين كانط أن جميع هذه المقولات تنظمها شبه وحدة مركزية هي وحدة الوعي الإنساني العام أو « الأنا الترنسندنتالية » . والأنا الترنسندنتالية هنا ليست جوهرأ أو شيئاً ثابتاً لا يتغير ، وإنما هي « مبدأ منظم » ، مبدأ كامن مباطن ، وهو من أجل هذا مؤثر فعال على الدوام ، ومن غير الممكن أن نجعل منه موضوعاً مفارقاً ، أو أن نصفه بأنه شيء موجود بذاته ، لأنه لا يوجد إلا في علاقة بالتجربة ، إنه الشرط الأولاني لتنسيقها وجمع شملها .

(هـ) « التومين » والظواهرات :

والعالم الذى تبنيه على هذا النحو عن طريق صورتى الحساسية ومقولات الفهم إنما هو « عالم ظاهراتى » ، بمعنى أنه عالم « الظاهرات » أو الموضوعات ، أو عالم « الأشياء » كما تبدون لنا ، لا « عالم « الأشياء » كما هى فى ذاتها » . إننا لا نستطيع أن نعرف إلا « الظاهرات » ، أما عالم الحقائق ، أو « التومين » أو الأشياء فى ذاتها فنحن مضطرون إلى أن نتقله موجوداً ، وإن لم نكن نستطيع أن نصفه بصفات إيجابية : لأنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا عنه إلا « تصور سلبي » : إن مثل هذا التصور السلبي للأشياء فى ذاتها لا ينطوى على تناقض ، وإنما ينفع فى القضاء على كل أمل فى الوصول إلى الحدس العقلى المضمون به على الذهن الإنسانى . أننا إذن لا نستطيع أن نطبق على « التومين » مقولات الفهم الإنسانى ، لأن المقولات تفقد معناها الموضوعى خارج الحدس الحسى .

إننا نستطيع إذن أن نتصور الأشياء فى ذاتها ، لا كما ندرك الظاهرات ، ونستطيع أن نلمح من بعيد عالماً معقولاً لا يسعنا أن نقول عنه إلا شيئاً واحداً وهو أنه مخالف للعالم المحسوس تمام المخالفة . ولكن كانط لا يريد أن تكون فكرة التومين فكرة فارغة لا فحوى لها ، ولذلك يشير فى « نقد العقل الخالص » إلى دورها من بعض الأنحاء : من جهة الحساسية ، يكون التومين هو الشيء الذى يؤثر فيها أو هو علة ما ينتج فى أحاسيسنا ، ومن جهة الفهم ، يكون التومين أشبه بالموضوع المفارق أو أساس الوحدة الضرورية بين الظاهرات ، ومن جهة العقل ، يتشكل التومين بالصور الثلاث التى للوحدة المطلقة : فإذا أرجعناه إلى وحدة الذات المفكرة كان هو « النفس » ، وإذا أرجعناه إلى وحدة الموضوع المتعلق من حيث هو منشور فى المكان والزمان كان هو « العالم » ، وإذا أرجعناه إلى الائتلاف

المطلق لكل حقيقة كان هو « الله » . وإذن فلهذه الأفكار فحوى إيجابى به تتميز أولاً بعضها عن بعض ثم به تودى وظائفها .

« الفهم » ، بتعبير كانط ، هو ملكة القواعد أو المقولات ، ووظيفته أن يتعلل الموضوعات التى يعرضها الحس عليه ، لكى يجد القاعدة أو المقولة التى يستطيع بها ضم جزء إلى آخر . ولكن موضوعات الفهم لا بد دائماً أن تكون معطاة له فى الإدراك الحسى ، وكل ما يصنعه هو أن يضم موضوعاً ما من حيث هو معطى فى الزمان والمكان ، إلى موضوع آخر طبقاً لقاعدة عامة . وهو يحكم هذه الحال لا يستطيع أبداً أن يتم مهمته وأن يرتفع إلى ما وراء الحس ، إلى الحقائق : إن مجاله الظاهرات ، وهمه التأليف بين الموضوعات فى الزمان والمكان .

لكن فى القوة الناطقة ملكة أخرى اكتشفها كانط وأطلق عليها اسم « العقل » ، بمعناه الضيق الخاص ، هذه الملكة الإنسانية هى المنبع الأكبر للوهم : إذ العقل هنا يسعى دائماً إلى مجاوزة مجال « الفهم » ، محاولاً أن يجد للموضوعات أساساً غير مشروط ، أساساً مطلقاً فى « المثال » أو « المثل الأعلى » لوحدة نومية غير ظاهراتية . العقل عند كانط — كما يقول هيجل — هو « القوة على كسب المعرفة من المبادئ » . . . ومبدأ العقل عند كانط هو الكلى ، من حيث إنه يجد اللامشروط منظوياً فى المعرفة المشروطة ، معرفة الفهم . وبناء على هذا يكون الفهم عنده هو الفكر فى علاقات متناهية ، فى حين أن العقل هو الفكر الذى يجعل اللامشروط موضوعاً له .

وعمل « الليالكتيكا الترنسندنتالية » ينحصر فى أنها تبين كيف أن الذات العارفة بطبيعتها مضطرة إلى أن تتعقب المطلق ، وإن تكن فى الوقت نفسه عاجزة عن بلوغه . والوظيفة المنطقية للعقل هى الاستدلال ، ولكن استدلالاً ما غير مستكشف بنفسه : إنه يشرع من مبدأ

عام لا بد أن يكون هو نفسه مشتقاً من مبدأ آخر، حتى
نصل إلى مبدأ محتوى على جماع الشرائط لكل ما يمكن
تعقله . وإذن ففكرة « اللامشروط » و « المطلق » فكرة
متضمنة في كل استدلال : أنها المعطاة الخاصة ، معطاة
العقل . إن شأن الفهم أن يربط المظاهر بعضها ببعض
ومقولاته ذات قيمة موضوعية ، وهى تنطبق على أشياء
معطيات ، ولها ضوابط في التجربة . أما العقل فيريد أن
يتعقب تسلسل المظاهر إلى ما وراء كل تجربة ممكنة
إنه يتوق إلى « الوحدة الجامعة المطابقة وإلى الفهم التام .
فالعقل يعطى « أفكاراً » أو « مثلاً » لا يمكن أن يطابقها
أى حدى حسي . وإذن فأفكار العقل إنما هى مطالب
وحاجات « أولانية » للذات ، وليس للعقل استعمال
سوى أن يستحث الذهن وأن يؤيد مجهوده وأن يسمو به
إلى تأليف المظاهر يزداد علواً . فإذا تجاوز هذا
الاستعمال ضل السبيل ، وهذا الضلال ناشئ من
طبيعة العقل ذاتها ، و « لا يمكن تفاديه كما لا يمكن أن
نمنع القمر من أن يبدو في الأفق أكبر مما هو في سميت
الرأس » . العقل هو ملكة المطلق ، والمطلق إنما هو
تعبير عن حاجة ذاتية وعن مطلب من مطالب النفس ،
و « المظهر الترنسندنتالى » هو تحويل هذه الحاجة الذاتية
إلى حقيقة موضوعية .

ويشرع كانط في تطبيق هذا النقد تفصيلاً على
ما كان معروفاً في عصره بالعلوم العقلية ، والسيكولوجيا
والكزمولوجيا ، والثيرولوجيا ، فيبين أن هذه كلها
وهية ، ما دامت قائمة على تصورات للموضوعات
(النفس ، والعالم ، والله) تقع وراء مجال التجربة
الممكنة : فالنتائج التى انتهت إليها السيكولوجيا العقلية
عن بساطة النفس وخلودها إنما يرفضها المنهج الترنسندنتالى
باعتبارها « أغاليط » لأنه ليس لدينا تصور صحيح عن
النفس بما هى شئ أو جوهر نستطيع أن نقيم عليه
استنتاجاً ، إن الإنية « الترنسندنتالية » ليست شيئاً يمكن
أن نعيته كجواهر أو موضوع من نوع خاص ، إنها

ذات دائماً وليست موضوعاً قط ؛ إنها افتراض
التجربة الشامل ، وما هى بشئ قد مجرب من قبل .

وكذلك الكزمولوجيا العقلية لا تصل إلا إلى متناقضات
لا حل لها ، في نظر كانط . ولننظر في الدعاوى المختلفة
التي تبرهن عليها تلك الكزمولوجيا بشأن طبيعة العالم
ككل (أنه محدود في الزمان والمكان ؛ وأنه مركب من
أجزاء بسيطة ؛ وأنه يقبل زيادة على العلية الطبيعية عليه
حرية ؛ وأنه أساس ضرورى) : إننا نجد عندئذ أنه
يمكن أن يبرهن على نقيض كل واحدة من تلك القضايا
برهان يعدل في قوته البرهان على الدعوى . والمتناقضات
التي لا مفر منها في الكزمولوجيا حين تحاول أن تذهب
وراء التجربة الممكنة وتقيم قضايا عن العالم من حيث هو
كل ، يسميها كانط « نقائص العقل الخالص » .
ويرتفع التناقض بشأن امتداد العالم وإمكان انقسامه ،
متى تذكرنا أن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء في
ذاتها ، ولكنهما صورتان « أولانيتان » للتجربة الحسية .
أما إمكان الحرية فيبين النقد أنه بالرغم من أن مبدأ العلية
الطبيعية لا بد أن يبقى مطرداً بلا استثناء بالقياس إلى
المظاهر ، فالسؤال يظل مفتوحاً عن مكان الحرية
في عالم المعقولات ، عالم الأشياء في ذاتها . هذا السؤال
لا يمكن الإجابة عليه على أسس نظرية ، ولكنه يبقى
إمكاناً مجرداً لا سبيل إلى البت فيه إلا بالالتجاء إلى
الاعتبارات العملية .

ونقد كانط للثيرولوجيا العقلية مشهور : فهى تضع
المثل الأعلى للعقل الخالص — الحقيقة الجامعة التي هى
مبدأ كل حقيقة — وكأنه كائن موجود بالفعل . لكن
جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردها إلى دليل واحد ،
هو « الدليل الأنطولوجى » . في هذا الدليل ننقل ، من
غير مسوغ ، من « الفكرة » إلى « الوجود » ، فنحول
مثلاً أعلى للعقل ، ومطلباً من مطالب الذات ، وحاجة
من حاجات النفس إلى كائن واقعى وإلى إله ذى جوهر

وذى شخصية : وإذن فوجود الله لا ميبيل إلى إثباته بأدلة نظرية .

ولكن هذه النتائج السلبية في الظاهر ليست في الحقيقة هدف كانط من « نقد العقل الخالص » : فهو كما صرح بنفسه إنما أراد أن يبطل الادعاء الزائف ، ادعاء المعرفة ، لكي يمهّد السبيل للإيمان العقل .

(د) الميتافيزيقا و « نقد العقل الخالص » :

ما مقصد كانط من نقد العقل ؟ وما صلة « نقد العقل الخالص » بالميتافيزيقا ؟ أكان مقصده — كما قيل أحياناً — أن يهدم كل نظر ميتافيزيقي ؟ أصحيح ما قيل أحياناً أخرى من أنه أنكر مشروعية الميتافيزيقا ؟ أم كان مقصده شيئاً آخر ربما خفى على الناظرين ؟

إن تعمق كتاب « النقد » كفيل وحده بالجواب الصحيح :- فإننا نقرأ في تصديره للكتاب قوله : « لقد أصبح من الأمور المستحجة في أيامنا هذه أن ينظر الناس إلى الميتافيزيقا نظرة الازدراء ، في حين أن السيدة النبيلة (يقصد الميتافيزيقا) بعد أن كابدت ما كابدت من الصد والمهجران ، لا تملك إلا أن تنتحب وهي تندب حظها ، مثلها مثل « هيكوبا » (في نواحها على زوجها بريام) . » ولقد أشرنا من قبل إلى أن الميتافيزيقا التي وصف حالها في العبارة التي أوردناها هي الميتافيزيقا المتخلفة من فلسفة ليبنتز وفولف ، تلك الميتافيزيقا « القطعية » التي كانت تفترض مقدماً أن العقل الإنساني « مجانس للوجود » ، بمعنى أن فكر الإنسان يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط تحددها المنطق ، وعندئذ يحىء عالم الأذهان مطابقاً لعالم الأعيان .

وقد تبين من النقد الكانطي لحدود العقل وقدراته أن العقل — على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق — لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء في ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملازمة العقل

للوجود إنما هي افتراض لا مسوغ له ، بل هي خطأ ظاهر البطلان .

وإذن فنقد كانط إنما كان يهدف إلى غاية واضحة : استبعاد تلك الميتافيزيقا « القطعية » ، وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيل ، تمهيداً لإقامة ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا « نقدية » تكون بمنجاة من الزعزعة والتناقض اللذين أوهنا الميتافيزيقا التقليدية وهذا كيانها هدام . ومن المحقق أن كانط لم ينقطع طوال حياته عن الدعوة إلى « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يسبق إليه » ورأى أن ذلك العمل شيء « لا مناص من وقوعه » ، على الرغم من العوائق التي يمكن أن توضع في سبيله فترة من الزمان (كما قال في « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية ») .

وما سماه كانط باسم « الثورة الكوبرنيقية » في المعرفة هو الأساس الذي ينبغي أن تبني عليه هذه الميتافيزيقا الجديدة : إن العقل هو المشرع للأشياء ، فلا ينبغي أن نلتمس في العالم الخارجي تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغي بالعكس أن نلتمس في الذهن تفسيراً لقوانين العالم الخارجي : لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وبمعزل عن طرائفنا في المعرفة ، وإنما الأشياء عندنا كما تتبدى لنا . ومعنى هذا أن الذات العارفة ، أو « الأنا المفكرة » لم تعد كما كان شأنها في الميتافيزيقا السابقة « مرآة » للأشياء أو للموضوعات ، بل هي التي تصنع الموضوع ، إذ تجعله موضوعاً لها ، أو تطبعه بطابعها أو « تنقده » على قدها ، إن صح هذا التعبير .

فالنقد الكانطي يستطيع إذن أن يطرح بعض مزاعم الميتافيزيقا التقليدية ؛ ولكن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه ينكر كل ميتافيزيقا أياً كانت . وكتاب « نقد العقل الخالص » نفسه يبين لنا إمكان ميتافيزيقا للطبيعة ، لا تستمد من التجربة الحسية إلا فكرة المادة ،

وتقيم قوانين العالم المادى اعتماداً على مجرد التطبيق لمقولات « الفهم » .

وإذا كان العقل ، كما بين « النقد » ، عاجزاً عن معرفة شئ عن عالم « النومين » أو عالم الحقائق ، فإنه مسوق بالضرورة إلى تصور عالم كهذا ، يزوده بموضوعات للاعتقاد حين نفوته موضوعات للعلم ، بحيث تبقى الميتافيزيقا دائماً استعداداً طبيعياً لدى القوة الناطقة ولا سبيل إلى قهره أو كبته : « من توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائياً ، عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف ، مرة واحدة ونهائياً ، عن استنشاق الهواء ، لأننا قد سئمنا أن نستنشق دائماً هواء فاسداً غير نقي » وإذن « فستوجد — في كل زمان ولدى كل إنسان ، وكل إنسان مفكر على الخصوص — ميتافيزيقاً يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيع أن يسترشد بها » .

وخلاصة القول أن « النقد » ، كما أشار « كولنجوود » بحق ، هو أشبه بأن يكون مدخلا إلى الميتافيزيقا الصحيحة التي ينبغي أن تقوم في المستقبل : ولا وراء في ذلك ، ما دام كانط قد جعل النقد بياناً لحال العقل الخالص ، وتحديداً لاختصاصه قبل المثول أمام محكمته : غير أن كانط قد عاد ، بعد أن نشر « نقد العقل الخالص » ، فقرر أن النقد نفسه هو « النسق » الميتافيزيقي الجديد الذي تقروءه في باب « الأناطيقا الترنسندنتالية » ، والذي جعله تصحيحاً للأخطاء والأغاليط التي عوقت التفكير الميتافيزيقي زماناً طويلاً وبعد هذا كله حرص فيلسوف النقدية على أن يفرق تفرقة قاطعة بين ضربين من الميتافيزيقا متباينين جداً : بين الميتافيزيقا التي سماها بالميتافيزيقا « المفارقة »

أو « البائنة » أو « المتعالية » التي تريد أن تقيم بناءها كله خارج التجربة مجاوزةً به عالم الأعيان ، وبين الميتافيزيقا التي أطلق عليها اسم الميتافيزيقا « الترنسندنتالية » أى « الباطنة » أو « الكامنة » (أو « الجوانية » بتعبيرنا) وهي تلك الميتافيزيقا « النقدية » التي تحدد الصور والمقولات « الأولانية » التي هي الشرائط الضرورية للتجربة الإنسانية .

(ز) لإجمال لنظرية « نقد العقل الخالص » :

حرص كانط على التأكيد بأن نظريته تمثل ، في مجال الفلسفة ، ثورة شبيهة بثورة « كوبرنيك » في علم الفلك : فبينما كان الفلاسفة قبله يرون الحقيقة في « مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان » ، قلب هو وجهة النظر هذه ، فجعل الحقيقة في « مطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان » ، وجعل الطبيعة كلها ، أو على الأقل كل المعرفة التي يمكن تحصيلها عنها ، مسايرةً للأذهان الإنسانية مقدودة على قدها .

ولكن وراء « الظاهرات » التي تبدى لنا ، يتصور العقل أشياء في ذاتها : يتصور النفس ، والآخرة ، والله ، ولكنه إذا كان يتعقلها فهو لا يعرفها ، وإذا كان يؤكدها على نحو من الأنحاء ، فهذا التأكيد إنما يترجم عن طريقتنا البشرية في الحكم ، ولا ينبؤنا بشئ على الإطلاق عما يكون لها من وجود واقعي مستقل عنا . ومن أجل هذا كانت مهمة النقض المشهور للمثالية ، الذي أضافه كانط إلى الطبعة الثانية من كتابه ، مقصورة على رفض الدليل — الذي لا يقوم إلا على تصورات — لإثبات الوجود لأشياء خارج أنفسنا . أما وجود الأشياء في ذاتها فثبت بشهادة الوعي الإنساني المباشر ، لا نتيجة لدليل من أدلة العقل النظري .

٤ - أثر « نقد العقل الخالص »

(أ) في ألمانيا : « فشته » ، « شلنج » ، « هيجل »
 إن من الحقائق الثابتة أن كانط بنشره لكتاب « نقد العقل الخالص » قد أصبح القائد الروحي للفكر الفلسفي الألماني . والفلاسفة الأربعة الكبار - فشته وشلنج وهيجل وشوبنهاور - متفقون على أن أثر النقد عليهم كان أثراً خارقاً للمألوف ، وأنه ، على حد تعبير شلنج ، « ما من معركة كبرى ، خارجية أو داخلية ، قامت لرفع مصالح الإنسانية وتحقيق وعي الذات ، إلا وقد كان لكانط الفضل الأول فيها » . وهم متفقون كذلك على أن الواجب أن تبقى الكانطية بناءً جديداً ، وأن الذي يحقق ذلك البناء هو أن يطبع النقد بطابع إيجابي صريح ، وأن يكف عن إتخاذ ذلك الطابع السلبي المحدود ، لكي يكون مذهباً محكماً يشرع من مبدأ أول : ذلك أن مؤلف « نقد العقل الخالص » اقتصر في نظرهم على عمل تحاليل نقدي ، ولم يجمع بعد ذلك شتات مذهبه ليخرج منه تأليفاً جامعاً ونسقاً فريداً ، بل وقف عند مقابلات ومناقضات ، بذل جهده للتأليف بينها ، كالتعارض بين « الصورة » و « المادة » ، أي بين النشاط الصوري للذهن الإنساني وبين الوجود المادي للطبيعة ، والتقابل بين العلم والأخلاق ، أو بين علم « الظاهرات » وعلم « النومين » .

ونصب « فشته » نفسه منفذاً لوصية كانط الفلسفية فيسقط مذهب أستاذه ونماه ودفع به إلى أقصى حدوده ، فأعلن في مستهل بحوثه « أن أحداً لا يفهم كانط إن لم يصل بنفسه ، على طريقته الخاصة ، إلى النتائج التي حصل عليها كانط » ، وصرح في مقدمة كتابه « فكرة نظرية العلم » بأن « المؤلف يعلم أنه لن يستطيع قط أن

على أنه إذا لم يكن في استطاعة أحد أن يثبت وجود الله والحياة الآخرة وخالود النفس عن طريق الدليل العقلي فإن أحداً لا يستطيع كذلك أن ينفيها بأى دليل . وعلى هذا النحو استطاع الفيلسوف النقدي أن يلبود عن مجال العقيدة هجمات الملاحدة أو المتشككين . ثم إن حياتنا الجوانية ضافية متطلعة دائماً إلى « ما وراء » العقل الخالص : إن في قلب الإنسان الضمير ، والواجب ، والشعور بالعدالة ، والإيمان بالله . إن نفحات من خواطر « روسو » و« تعاليم » « القانتين » قد تلقاها كانط فحملته على أن يقرر مكان الصدارة للعمل على النظر ، وعلى أن يؤكد مطالب الحياة الأخلاقية ، وأن يزكّي استشراف النفوس إلى الأبدية .

من أجل هذا رأينا فيلسوف النقدية ، في خاتمة كتابه يلخص نتائج النقد فيقول : « لقد أُلغيت العلم لكي أقيم الإيمان » ، وفي تصديره للطبعة الثانية يعود إلى الموضوع ، مبدئاً موقفه من النزاع بين البحث العقلي الخالص وبين مطالب الحياة العملية ، فيؤكد أن النقد وحده يستطيع أن ينجث جذور المذاهب الهدامة . « ويتنقى على المادية والجبرية ، والإلحاد والزندقة ، وعلى التعصب والاعتقاد بالخرافات ، وهي آفات يمكن أن تلحق بالناس أذى بليغاً . . . وإذا كان يحلو للحكومات أن تتدخل في شئون العلماء فالأولى بها ، أخذاً بما التزمته من رعاية رشيدة لتقدم العلوم ولصالح الناس ، أن تؤيد حرية مثل هذا النقد الذي يستطيع وحده أن يرسى أعمال العقل على أساس متين . ولعمري إن هذا لأجلر بها من تأييدها للاستبداد المثير للسخرية ، استبداد المدارس التي ترفع عقائرها صارخة منكرة بالخطر الداهم ، إذا مزق واحد من الناس خيوط عنكبوتها ، تلك الخيوط التي ما درى الجمهور عنها شيئاً ، ولذلك لا يمكنه أن يشعر بفقدانها !

يقول شيئاً إلا وقد أشار إليه كانط مباشرة أو بطريق غير مباشر ، وفي وضوح أو في إبهام ، وهو يدع للأجيال القادمة أن تهتم بالغوص إلى عبقرية هذا الرجل الذى بدأ السير من حيث وجد الفكر الفلسفى ، ومضى فى سبيله أحياناً وكأنه قد تلقى إلهاماً من على ، فقاد ذلك الفكر قيادة قوية حازمة ، متجهاً به إلى غايته الأخيرة « وأشاد « شلنج » بفكرة « النقد » الكانطى ، فقال : « بظهور كانط بدأ تحول كامل لاتجاه الفلسفة : كأن تياراً مقيداً معطلاً من قبل قد وجد أخيراً منصرفاً ، فعمل على توسيعه همة لا تعرف الملل ، ليستطيع أخيراً أن يمضى فى حرية بعد أن يتغلب على جميع العقبات » وقد أقام « هيجل » مذهبه على أساس التحليل الكانطى للمعرفة والعقل . وإننا لنبتين اعتماد ذلك المذهب على الفلسفة النقدية من تكرار نقد هيجل لموقف كانط من المشكلات الفلسفية . صحيح أن النتائج التى توصل إليها هيجل قد تبدو بعيدة بعداً كبيراً عن نتائج النقد الكانطى ، ولكن مهما يكن قد اعترى « النقدية » من تغيير فى المذهب الهيجلى ، فمن المؤكدة أن آراء كانط لا تزال هى الآراء الأساسية بعد التغيير .

(ب) فى ألمانيا : مدرسة « مريورج » : « الأولانيات »

أول ما عنت به هذه المدرسة — وزعيمها « هرمان كوهن » (١٨٤٢ — ١٩١٨) هو تفسير مذهب كانط تفسيراً جديداً ، فحاولت أن تثبت أن كل المعرفة الإنسانية ليست شيئاً سوى « أولانيات » ، ولا وجود لأشياء هى معطيات مباشرة فى التجربة ، وليس هنالك من حقيقة سوى تلك التى يضعها الفكر ، والفكر فى جهده لتحديد الموضوع لا يتقيد بشيء خارج عنه بل بقوانينه وحدها . والأولانيات عند مدرسة مريورج

وثيقة الصلة بالمذهب الكانطى ، منهج الترئسندنتالية : الأولانيات هى « الجهد المبذول لصون الإيمان بالعلم ، وهى الدفاع عن نفس نقطة البداية فى الفلسفة النقدية ، تلك النقطة التى سيتعين عليها بعد ذلك أن تبررها ، والتى يجب للوصول إلى تبرير نفسها أن تكون مقررة تقريراً قوياً يدفع عنها تشكك الحسية المدام » .

ومن أصحاب « الكانطية الجديدة » الذين تأثروا بكانط أعنى تأثير « إرنست كاسيرر » (١٨٧٤ — ١٩٤٥) . والفكرة الكانطية التى هى عمدة التفلسف عنده هى فكرة « الصور الأولانية » ، منها اشتق فكرته عن صور الحضارة الإنسانية .

(ج) فى فرنسا : « رنوفيه » و « النقدية الجديدة »

حاول « رنوفيه » (١٨١٨ — ١٩٠٣) أن يبعث فلسفة كانط النقدية ، على الرغم من شيوع فلسفة « جون ستوارت ميل » و « هربرت سبنسر » . وبحث رنوفيه الفلسفة الكانطية فى مجلة « النقد الفلسفى » ثم فى كتاب « نقد مذهب كانط » ، ورأى أن فلسفة كانط فى « نقد العقل الخالص » تنطوى على بضع قضايا كبرى وطريقة ، كل واحدة منها خليفة أن تكفل لصاحبها مكاناً مرموقاً فى سجل الخالدين ، ولكنه أنكر « التوهم » والمطلق ، والأشياء فى ذاتها ، على نحو ما يبسطها صاحب « نقد العقل الخالص » .

هـ — خاتمة : تعاليم كانط فى نظر شوپنهاور

وبعد فلعل خير ما نختم به كلامنا عن « نقد العقل الخالص » وأثره العميق فى سلسلة متلاحقة من الأجيال الفلسفية فى ألمانيا وفى غيرها من البلاد الأوروبية أن نورد طرفاً مما حرص « شوپنهاور » على تسجيله فى تذييله

لكتاب « العالم من حيث هو إرادة ومن حيث هو تمثيل » قال شوبنهاور : « إن عملاً فكرياً رائعاً خرج من يدي عبقرى أصيل ، يكون له دائماً على مجموع الإنسانية من الأثر العميق النفاذ ما لا يمكن معه أن يقلد مقدماً إلى أى أزمان متقدمة وإلى أى بلاد متباعدة يمكن أن يمتد إشعاع تأثيره . لكن هذا التأثير واقع حتماً : لأنه مهما يبلغ العصر الذى ولد فيه الإنتاج الفنى من الثقافة والازدهار ، فإن العبقرى كالنحلة يخلق دائماً فوق الأرض التى حملته . غير أن هذا التأثير النفاذ الشامل لا يمكن أن يحدث مباشرة وفى حيثه ، نظراً لبعده المسافة التى تفصل الرجل العبقرى عن العوام . إن العلم الذى استطاع هذا الرجل أن يحصله ، إبان حياة إنسانية طويلة زاهرة ، متنهلاً من مشاهدته المباشرة للعالم وللحياة والذى يقدمه للناس جاهزاً مهياً ، لا يمكن مع ذلك أن يصبح لنوره ملكاً للإنسانية ، لأن الإنسانية ليس لها من القوة على التقبل والأخذ قدر ما له هو على الإعطاء والبدل ، وكذلك تعاليم كانط ، الزمان وحده سيكشف عن بالغ قوتها وعظيم قيمتها . . . ولست أريد هنا أن أقوم بدور « كاسندرا » . . . فأتنبأ عن مستقبلها ، ولكنى أود أن أؤكد بعد الذى قلت أن مؤلفات كانط لا تزال فتية جداً ، وإن يكن كثيرون يزعمون فى أيامنا هذه أنها قد بليت أو شاخت : إن إظهار الأغلاط والأخطاء فى عمل مفكر عظيم أيسر من التنويه بقيمته تنويهاً واضحاً تاماً ، لأن العيوب منفردة ومحدودة ويمكن إدراكها تواتراً وجملة ، فى حين أن تفوق آثاره لا يسير غوره ولا ينضب معيته ، وهذا هو الطابع الذى يطبع به العبقرى أعماله . . . على أن أعمال كانط ليست بحاجة إلى مدائح المتواضعة : إنها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها ، وستحيا حياة خالدة فى هذه الدنيا ، ستحيا فى ظنى لا ينصها بل بروحها » .

« إن ما أردته فى هذا التذييل لكتابتى ليس إلا تبريراً للمذهب الذى عرضته فيه : لأنه فى كثير من المواضع يخالف فلسفة كانط ، وقد يناقضها فى بعض الأحيان . غير أن مناقشة تدور بهذا الصدد أمر لا غناء عنه ، لأن نتاج أفكارى ، مهما يكن من اختلاف فحواها عن أفكار كانط ، هو نتاج متأثر دائماً بتلك الأفكار : أفكارى تفترض أفكار كانط ، وتخرج منها مباشرة ، وأعترف بأن أحسن ما فى تطور حياتى الفكرية قد استفدته ، بعد تأثير العالم الحدىسى ، من مؤلفات كانط كما استفدته من الكتابات المقدسة عند الهنود ومن كتابات أفلاطون » .

« وقبل أن أشرع فى الرد على كانط ، أود أن أؤكد مرة أخرى ما أكنه لهذا الأستاذ الجليل من عميق الاحترام والتبجيل ، وما أشعر به نحوه من صادق الشكر وواقر التقدير ، فأذكر بالإجمال فضله الأكبر فى نظرى : وإن أكبر فضل لكانط على الفلسفة تفرقه بين « الظاهرة » وبين « الشيء فى ذاته » ، تلك التفرقة القائمة على دليله بأن بيننا وبين الأشياء واسطة هى الذهن ، فلا نستطيع أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها . . . وكذلك تناول كانط التفرقة بين معرفتنا الأولانية ومعرفتنا الآخرانية تناولاً أدق وأكثراً استيعاباً من سابقه ، حتى أصبحت تلك التفرقة أهم ما عرض له فى بحوثه العميقة من موضوعات . . . و « أوضح مذهب كانط عن حقيقة هامة ، وهى أن نهاية العالم وبدايته يجب أن يلتصقا ، لا يخرجا أنفسنا بلى فينا . . . وذلك كله قائم على التفرقة بين الفلسفة القطعية والفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية » « وثالث أفضال كانط هو قلبه الفلسفة المدرسية قلباً تاماً . . . فاستطاع أن يحجز الفلسفة من سيطرة الدين ، وتجراً على أن يوضح فى

تعاليمه استحالة إثبات جميع تلك العقائد التي كان يظن أن مهمة الفلسفة أن تقوم بإثباتها « وكان على كانط أن يؤسس في الفلسفة — على الأقل في أوروبا — حكم المثالية » ، « وتستطيع إذن أن تقول إننا قبل كانط ، كنا في الزمان ، أما الآن فقد أصبح الزمان فينا . . . » .

« هذه الصفحات ، وإن تكن بعيدة عن استيعاب الموضوع قد تكفى شاهداً على أني أقر بما لكانط على الفلسفة من فضل عظيم » .

٦ — نصوص من « نقد العقل الخالص »

ملاحظات على « الاستيعاقا الترنسندنتالية » :
الحساسية : المكان والزمان :

فرق كانط ، كما بينا ، بين « الحساسية » و « الفهم » ، وجعل العلم بالفروق التي تفصل بينهما هو المدخل إلى كل فلسفة ميتافيزيقية . ودراسة « الحساسية » من هذا الوجه يطلق عليها في كتاب « نقد العقل الخالص » اسم « الاستيعاقا الترنسندنتالية » ، ويعقد لها كانط في كتابه هذا فصلاً قصيراً يقع في صحائف قليلة ، ولكنه ، كما قال « بوترو » ، فصل « بالغ الأهمية وآخر النضج » ، ولكل كلمة فيه مرماها البعيد . وقد وصفه « كونوفيشر » بأنه « أبدع ما كتب كانط ، ولربما كان الجزء الحاسم من آثاره » ، أي الجزء الذي يسيطر على سائر الأجزاء ، سواء يتهجه أو يبتأجه . من أجل هذا رأينا أن نقدم للقارئ العربي نموذجاً من أسلوب كانط في عرض نظرية النقد ، كما ورد في الفصل الثامن من الباب الأول ، تحت عنوان « ملاحظات عامة على الاستيعاقا الترنسندنتالية » . قال كانط :

« يلزمنا أولاً ، تجنباً لما قد يقع من خلط أو تحريف في فهم مقصدنا ، أن نوضح على قدر المستطاع رأينا في ماهية معرفتنا الحسية بوجه عام . وما نريد أن نقوله بهذا الصدد هو أن الحدس ليس شيئاً خرسى تمثل للظواهرات : فإن الأشياء التي نشهدها ليست أشياء في ذاتها ، وعلاقاتها ليست في الواقع هي التي تبدو لنا ، وإنما إذا صرفنا النظر عن ذاتنا ، بل عن الطبيعة الذاتية لحواسنا عموماً ، وجدنا أن جميع الخواص وجميع نسب الأشياء في الزمان والمكان ، بل الزمان والمكان ذاتهما ، يتلاشيان ، لأن شيئاً من ذلك كظاهرة لا يمكن أن يوجد في ذاته بل فينا نحن فحسب . أما طبيعة الأشياء معتبرة في ذاتها مستقلة عن حساسيتنا ، فتبقى عندنا مجهولة بتمامها . إننا لا نعرف عن هذه الموضوعات إلا الوجه الذي نراها عليه ، وهذا الوجه الذي هو من خصائصنا يجوز جداً أن لا يكون لازماً لسائر الكائنات وإن يكن لازماً لبنى الإنسان كافة . ليس من شأننا إلا هذا النحو من المعرفة ، والمكان والزمان هما صورتاهما الخالصتان ، والإحساس هو مادته العامة . ولستنا نستطيع أن نعرف هاتين الصورتين إلا معرفة « أولانية » ، أي متقدمة على كل مشاهدة واقعية ، ومن أجل هذا تسمى هاتان الصورتان حلسين خالصين ، أما الإحساس فيخلاف ذلك : إنه العنصر الذي تستمد منه معرفتنا اسم المعرفة « الآخرانية » ، أي اسم الحدس التجريبي . وهاتان الصورتان ملازمتان لحساسيتنا ، ضرورة وإطلاقاً ، مهما تكن طبيعة أحاسيسنا ، وهذه الأحاسيس قد تكون مختلفة جداً . وإذا فرضنا أننا رفعنا حلسنا إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه من وضوح فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام نحو معرفة لطبيعة الأشياء ذاتها : لأننا على أي حال لن نعرف معرفة صحيحة إلا الوجه الذي يكون عليه حلسنا ، أي حساسيتنا الخاضعة دائماً لشرطي

المكان والزمان ، وهما ملازمان أصلاً للذات (العارفة) ؛
أما معرفتنا لطبيعة الأشياء في ذاتها فأمر مستحيل علينا ،
ولو توصلنا إلى أن نعرف — بأوضح معرفة — ظاهرات
تلك الأشياء ، وهي الأمر الوحيد الذى هو فى طاقتنا .

أما الزعم بأن كل حساسيتنا إن هى إلا تمثل للأشياء
غامض ، يحتوى على كل ما تشتمل عليه هذه الأشياء
فى ذاتها ولكن فى صورة طائفة من الإشارات والتمثلات
الجزئية لا استطاع تمييز بعضها عن بعض تمييزاً دقيقاً ،
فهو تحريف لتصور الحساسية ولتصور الظاهرة على نحو
يجعل نظريتهما فارغة عديمة الجدوى . إن الفرق بين
تمثل غامض وتمثل واضح فرق منطقي بحت ولا ينصب
على الفحوى : فإن تصور « الحق » مثلاً بمعناه الشائع
يحتوى دون شك على كل ما يستطيع أن يستخرجه منه

أشد أنظار العقل رقرقة ؛ غير أن الاستعمال العامى
والعملى لا يعنى مختلف الأفكار المتضمنة فى هذا التصور
ولكننا لا نستطيع أن نقول من أجل هذا إن تصور العامى
تصور حسي يدل على ظاهرة فحسب ؛ لأن الحق
لا يمكن أن يكون موضوع معابنة ظاهرة ؛ وإنما
تصوره يقوم فى الذهن ، ويمثل صفة (الصفة الأخلاقية)
من صفات الأفعال تختص بتلك الأفعال فى ذاتها . أما
تمثل جسم فى المجلس فلا يحتوى على شيء يمكن أن
يختص بموضوع معتبر فى ذاته ، بل يحتوى على ظهور
شيء وعلى كيفية تأثرنا به : وهذه القابلية عند ملكة
المعرفة الإنسانية التى تسمى بالحساسية تبقى دائماً متميزة
كل التميز عن معرفة الموضوع فى ذاته ، حتى لو وصلنا
إلى أعماق الظاهرة



المغنى للقاضي عبد المجيد

بمستلم
الأستاذ سعيد زاهد

رئيس قسم العلوم الفلسفية والاجتماعية بمجمع اللغة العربية

١ - حياة القاضي

هو قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن (١) عبد الجبار بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الحمداني الأسدي ، القاضي والأصولي والمتكلم (٢) لم تذكر المراجع التي عثرنا عليها السنة التي ولد فيها ، ولكن ابن الأثير ذكر أنه توفي سنة ٤١٤ هـ . وقد جاوز تسعين سنة (٣) ، ومن هذا نستنتج أنه ولد حوالي سنة ٣٢٤ هـ .

(١) قيل : « أبو الحسين » ، طبقات الشافعية الكبرى ، لابن تقي الدين السبكي ، ج ٣ ، ص ٢١٩ - ٢٢١ ، القاهرة ، سنة ١٣٢٤ هـ . وانظر أيضاً الأعلام ، خير الدين الزركلي ، ص ٤٧ ، ج ٤ ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٥٤ .

(٢) مستخلصة من : طبقات الشافعية الكبرى ، والأعلام . وانظر أيضاً كتاب طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى ، تحقيق مؤسسة ديقلد - قلز ، ص ١١٢ - ١١٣ ، بيروت ، سنة ١٣٨٥ هـ - سنة ١٩٦١ م . معجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيس ، ج ٢ ، ص ١٢٦٩ ، القاهرة سنة ١٩٣١ . لسان الميزان للإمام ابن حجر السقلاط ، ص ٣٨٦ - ٣٨٧ ، ج ٢ ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٣٠ هـ . تاريخ بغداد للحماد أبي بكر الخطيب البغدادي ، ص ١١٣ - ١١٥ ، ج ١١ ، ط . الخانجي ، القاهرة ، سنة ١٣٤٩ هـ . تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار ، ص ٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

(٣) الكامل لابن الأثير ، ج ٩ ، ص ١٣٤ ، ط . بولاق ، القاهرة ، سنة ١٢٩٠ هـ .

ولذا كانت المراجع لم تذكر تاريخ مولده ، فإنها لم تنفق أيضاً على تاريخ وفاته ، فهذا هو ابن الأثير - كما ذكرنا - يقول إنه توفي سنة ٤١٤ هـ ، ولكن ابن حجر العسقلاني يذكر في « لسان الميزان » أنه توفي سنة ٤١٥ هـ ، ويتفق معه في ذلك الزركلي في « الأعلام » ، والخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » الذي يقول إنه توفي في أول السنة ، والسبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » ويقول إنه توفي في ذي القعدة ، وسركيس في « معجم المطبوعات العربية والمعربة » . أما ناشر كتاب « تنزيه القرآن عن المطاعن » لعبد الجبار فإنه يذكر على غلاف الكتاب أنه توفي سنة ٤١٥ هـ ، ولكنه عندما ثبت ترجمة عبد الجبار يتفق مع أحمد بن يحيى بن المرتضى في « كتاب طبقات المعتزلة » فلا يقطع برأى في هذا الموضوع ، ويقول - كما يقول ابن المرتضى - إنه « توفي رحمه الله سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعائة » . ولا غرابة في ذلك ، فإن الترجمة التي أوردناها أغلبها منقول من ترجمة ابن المرتضى له .

ويستخلص مما ذكرته المراجع أنه ولد في أسد آباد من أعمال همذان بفارس ، أما مكان وفاته فقد ذكر صراحة في معظمها ، وهو الري ، بعد رجوعه من

رحلة إلى خراسان . وقد حدد ابن تقي الدين السبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » مكان دفنه ، فقال إنه دفن في داره .

والقاضي عبد الجبار معتزلي ، يقع ترتيبه في الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة . يقول ابن المرتضى : « وأما تعيين طبقاتهم ، فنقول : قد رتب القاضي عبد الجبار طبقاتهم ونحن نشير إلى جملتها وقد تضمنتها مسألة مستقلة . وهي أن طبقاتهم على ما فعله قاضي القضاة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى حده هي عشر ... »^(١) . ثم يقول : « فصل : لما فرغنا من الطبقات التي ذكرها القاضي ، ذكرنا طبقتين أخرتين حادية عشرة وثانية عشرة ذكرهما الحاكم »^(٢) . الطبقة الحادية عشرة هم أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني ... »^(٣) .

وقد كان عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره ، وكان من غلاتها ، كما يذكر ابن السبكي . وبالرغم من أن ابن السبكي قد روى عن الذهبي من أنه « قيل إنه لم يكن محموداً في القضاء » فقد كانوا يلقبونه بقاضي القضاة ، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره^(٤) .

وكان في أول الأمر يذهب في الأصول مذهب الأشعرية ، وقد صنف - كما يقول ابن السبكي - تصانيف سائرة ، كما أن له ذكراً شائعاً بين الأصوليين ويذهب في الفروع مذهب الشافعي . ولكنه لما حضر مجلس العلماء ، ونظر وناظر - كما يقول ابن المرتضى - عرف الحق فانقاد له .

وقد انتقل عبد الجبار إلى أبي اسحق بن عياش ، تلميذ أبي هاشم الجبائي ، في البصرة^(١) ، فقرأ عليه مدة ثم رحل إلى بغداد ، وأقام عند الشيخ أبي عبد الله البصري^(٢) مدة مديدة ، حتى فاق الأقران ، وخرج فريد دهره ، كما يذكر ابن المرتضى . وقد ذكر العسكي أنه سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب ، وعبد الله ابن جعفر بن فارس ، والزيبر بن عبد الواحد الأسدي آبادي . ويذكر الحافظ البغدادي بعض هؤلاء ، وي زيد عليهم بأنه سمع على ابن إبراهيم بن سلمة القزويني ، وعبد الله بن جعفر بن أحمد الأصهباني ، والقاسم بن أبي صالح الهمداني ، ومحمد بن أحمد بن عمرو الزبقي البصري ، ومحمد بن عبد الله بن أخى الساوى ، ومحمد بن عبد الله الراهبرمزي . أما الإمام ابن حجر فيقول إنه روى عن أبي الحسن بن سلمة القطان ، ويضيف إلى ذلك قوله : « ولعله آخر من حدث عنه » ، ثم يقول : « روى أيضاً عن عبد الرحمن ابن حمدان الجلاب وغيره » .

وقد روى عن عبد الجبار - كما ذكر ابن السبكي والحافظ البغدادي - القاضي أبو يوسف عبد السلام ابن يوسف القزويني المفسر المعتزلي ، وأبو عبد الله الحسن بن علي الصيمري ، وأبو القاسم علي بن الحسن

(١) هو إبراهيم بن عياش البصري أبو اسحق المتوفى سنة ٨٣٨٦ ، من الطبقة العاشرة للمعتزلة . قال القاضي : « وهو الذي درسنا عليه أولاً ، وهو من الورع والزهد والعلم على حد عظيم » . كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠٧ .

(٢) هو الشيخ المرشد أبو عبد الله الحسين بن علي البصري من الطبقة العاشرة ، أخذ عن أبي حل ابن خلاد أولاً ، ثم أخذ عن أبي هاشم ، ولكنه بلغ بجمده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم . وكان يغلو في تعظيم أبي الحسن ، حتى قال : ما رأيت أياً الحسن منقطعاً قط إن كان الكلام له فإنه يتجلى ، وإن كان عليه يورد ما لا يعرف معه ذلك . وكانت كتبه تصل بقاضي القضاة حين صار إلى الري حتى روى القضاء فانقطعت كتبه ، وتوفى سنة سبع وستين وثلاث مائة . (كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠٥ - ١٠٧)

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٨ .
(٢) هو الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله بن محمد أبو عبد الله المعروف بابن البيع . المرجع السابق ، ص ١٥٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١١١ - ١١٢ .
(٤) الأعلام ، وطبقات الشافعية الكبرى ، وتزييه القرآن عن المطاعن .

التنوخى . ويؤيدهم الإمام ابن حجر العسقلانى فى الاسم الأخير ، فيقول : « وروى عنه أبو القاسم التنوخى ، وجماعة » .

وقد كان القاضى عبد الجبار عالماً فاضلاً ، فصل علم الكلام وفرع مسائله ، وألف فيه كتباً كثيرة « بلغت المشرق والمغرب » ، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله ، كما يقول ابن المرتضى . ولا غرو فى ذلك ، فهو الذى قضى عمره الطويل مواظباً على التدريس والإملاء ، حتى بعد صيته وعظم قدره ، ورحلت إليه الطلاب ، كما يقول ابن السبكي .

وقد انتهت إلى عبد الجبار — كما ذكرنا — رياسة المعتزلة ، فصار شيخها وعالمها غير مدافع ، واعتمد الباحثون فى فلسفة المعتزلة على كتبه ومسائله التى « نسخت كتب من تقدمه من المشايخ » ، كما يقول ابن المرتضى .

واستدعاه الصاحب^(١) إلى الرى ، بعد سنة ستين وثلاثمائة ، فولى فيها قضاء القضاة وأعمالها ، وظل فيها يدرس لطلاب العلم ومريديه ، حتى أدركته المنية .

وكان الصاحب يقول فى عبد الجبار : « هو أفضل أهل الأرض » ، ومرة يقول : « هو أعلم أهل الأرض » .

وما يروى عن عبد الجبار ما حكاه ابن المرتضى من أنه أراد أن يقرأ فقه أبى حنيفة على أبى عبدالله ، فقال له : « هذا علم كل مجتهد فيه مصيب ، وأنا فى الحنفية ،

(١) هو الصاحب الكافى اسماعيل بن عبيد بن العباس بن عباد بن أحمد ابن إدريس الطالقاني أبو القاسم . وله سنة ست وعشرين وثلاثمائة ، وتوفى سنة خمس وثمانين وثلاثمائة بالرى ، وكان وزيراً لمؤيد الدولة أبى منصور بويه الديلمى ، ووزر لأخيه قهر الدولة أبى الحسن على ، وهو أول من لقب بالصاحب من الوزراء ، لأنه صاحب مؤيد الدولة ابن بويه منذ الصبا . (كتاب طبقات المعتزلة ، لابن المرتضى ، ص ١٦٤ . وانظر أيضاً هامش ص ٣ - ٤ ، كتاب الإمتاع والمتأنسة لأبى حيان التوحيدى ، ج ١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .)

فكن أنت فى أصحاب الشافعى » . وقد سمع عبد الجبار النصيحة « وبلغ فى الفقه (فقه الشافعى) مبلغاً عظيماً . وله اختيارات » . وبالرغم من ذلك فقد وفر أيامه على علم الكلام ، وكان يقول فى تبرير ذلك : « للفقه أقوام يقومون به طلباً لأسباب الدنيا ، وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى » .

٢ - كتبه

ذكر ابن السبكي أن الذهبي قال إن عبد الجبار « صنف فى مذهبه ودعا إليه » ، وله مقالة محكية فى كتب الأصول ، وصنف دلائل النبوة ، فأجاد فيه ، وذكر أيضاً فى موضع آخر أنه « صنف للكتب الكثيرة فى التفسير والكلام » .

وقد ذكر سركيس أن للقاضى عبد الجبار أربعائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن ، وهذا الخبر مروى عن ابن المرتضى الذى رواه بدوره عن الحاكم . قال ابن المرتضى : « قال الحاكم : ويقال إن له أربع مائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن ، ومصنفاته أنواع ، منها فى الكلام : كتاب الدواعى والصوارف ، وكتاب الخلاف والوفاء ، وكتاب الخاطر ، وكتاب الاعتماد ، وكتاب المنع والتمانع ، وكتاب ما يجوز فيه الزايد وما لا يجوز ، إلى غير ذلك مما يكثُر تعداده . وأماله الكثيرة : كالمغنى ، والفعل والقاعل ، وكتاب المبسوط ، وكتاب المحيط ، وكتاب الحكمة والحكيم ، وشرح الأصول الخمسة ، ومنها نوع فى الشروح : كشرح الجامعين ، وشرح الأصول ، وشرح المقالات وشرح الأعراض ، ومنها فى أصول الفقه : النهاية^(١) والعمد ، وشرحه . وله كتب فى النقض على المخالفين : كنقض اللمع ، ونقض الإمامة . ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق : كالرازيات ، والعسكريات .

(١) انظر أيضاً الشرعيات (الجزء السابع عشر من المغنى) ،

والقاشانيات ، والحوارزميات ، والنيسابوريات . ومنها في الخلاف : نحو كتابه في الخلاف بين الشيخين . ومنها في المواعظ : كتصبيحة المتفقهة . ثم له كتب في كل من بلغنى ومن لم يبلغنى ، أحسن فيها وأبدع . وعلى الجملة ، فحصر مصنفاته كالتعذر^(١) .

ويذكر ابن خلدون اسم كتاب في الفقه لعبد الجبار حين يقول : « وكان من أحسن ما كتب فيه (الفقه) المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين ، والمستصفي للغزالي ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري ، وهما من المعتزلة ، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه^(٢) » وقد ذكر بروكلمان أسماء كتب للقاضي عبد الجبار منها ما ورد ذكره فيما رواه ابن المرتضى ، ومنها ما لم يرد ذكره ، وهى ما يلى :

١ - تنزيه القرآن عن المطاعن . وقد ذكر بروكلمان أنه طبع سنة ١٣٢٦ هـ ، ولكننا عثرنا على طبعة له سنة ١٣٢٩ هـ ، وهى تقع فى أكثر من ٣٩٠ صفحة من القطع المتوسط . وقد تم طبعه بمطبعة الجالية بالقاهرة على نفقة محمد سعيد الرافعى صاحب المكتبة الأزهرية . وهو مذيّل بمقدمة التفسير للراغب الأصفهاني . وفى مقدمته ترجمة المؤلف . وفى هذا الكتاب يحاول القاضي عبد الجبار أن يقف على معاني القرآن ، ويفصل بين محكمه ومتشابهه ، من وجهة نظر المعتزلة ، ويقول فى ذلك إن كثيراً « من الناس قد ضل بأن تمسك بالمتشابه حتى اعتقد أن قوله تعالى (سبح لله ما فى السموات وما فى الأرض) حقيقة فى الحجر والمدد والطير والنعم ، وربما رأوا فى ذلك تسييح كل شيء ، ومن اعتقد ذلك لم ينتفع بما يقروءه ، ولذلك قال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن) . وكذلك وصفه تعالى بأنه (يهدى للذى هى

أقوم ويبشر المؤمنين) . وقد أملينا فى ذلك كتاباً يفصل بين المحكم والمتشابه عرضنا فيه سور القرآن على ترتيبها ، وبيننا معانى ما تشابه من آياتها مع بيان وجه خطأ فريق من الناس فى تأويلها ليكون النفع به أعظم ، ونسأل الله التوفيق للصواب إن شاء الله^(٣) .

٢ - المحيط بالتكليف^(٤) . يوجد منه جزء مخطوط فى المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ، كما توجد مقتنيات منه للحسن بن أحمد بن مثنويه أبو محمد ، تلميذ عبد الجبار ، فى مكتبة برلين . هذا ما ذكره بروكلمان . ونضيف أنه توجد منه أجزاء أخرى مصورة عن مكتبة صنعاء اليمن بدار الكتب المصرية . وقد حقق هذا الكتاب أخيراً ، وهو الآن تحت الطبع .

٣ - تثبیت دلائل نبوة سيدنا محمد . (مخطوط) .

٤ - طبقات المعتزلة . وهو الذى اعتمد عليه ابن المرتضى حين ألف كتابه فى طبقات المعتزلة . تقول الدكتورة سوسنة ديفلد قلز فى مقدمة كتاب طبقات المعتزلة : « والمصدر الرئيسى الذى ينقل عنه ابن المرتضى عند تعدده للطبقات هو « طبقات المعتزلة » لقاضى القضاة أبى الحسن عبد الجبار بن محمد بن عبد الجبار الحمذاني الذى هو عند ابن المرتضى أول رجل من الطبقة الحادية عشرة ، وكان كتاب القاضى هذا يظن ضائعاً حتى ظهرت مخطوطة له فى اليمن^(٥) .

٥ - رسالة فى علم الكيمياء . (مخطوط)

٦ - الأمالى (نظام القواعد وتقريب المراد للرائد) رتبته القاضى شمس الدين أبو يحيى جعفر بن أحمد بن عبد السلام المتوفى سنة ٥٧٣ هـ . (مخطوط) .

(١) ص ٣ - ٤ .

(٢) هذا الكتاب منسوب لابن متوية . قال ابن المرتضى : « ومنهم (أى من الطبقة الثانية عشرة) أبو الحسن محمد بن أحمد بن مثنوية ، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط فى أصول الدين والتذكرة فى ليل الكلام » (كتب طبقات المعتزلة ، ص ١١٩) . (٣) ص ٥ .

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٣ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبدالواحد واتى ،

ص ١٠٣١ ، ٣ ، القاهرة ، سنة ١٩٢٠ .

٧- شرح الأصول الخمسة . (مخطوط) .

٨- مسألة في الغيبة . (مخطوط) .

٩- الخلاف بين الشيخين . (مخطوط) .

١٠- متشابه القرآن^(١) . (مخطوط) .

١١- المغنى .

٣- كتاب المغنى

بدأ عبد الجبار في إملاء كتاب المغنى في مدينة رامهرمز^(٢) . فقد ورد في ترجمة أبي محمد عبدالله بن العباس الرامهرمزي ، الذي كان من أصحاب أبي على ومن الطبقة التاسعة للمعتزلة ، أنه كان له مسجد كبير برامهرمز ، وكان القاضي يقعد فيه كثيراً ، ويملى كتاب المغنى مبركاً به^(٣) .

وكتاب المغنى ينقسم إلى قسمين كبيرين : أولهما التوحيد ، وثانيهما العدل . وقد تناول فيهما المؤلف جميع ما عني المعتزلة بالكلام فيه . فقد جمع فيه - على حد قوله في الجزء العشرين - كل ما يتعلق بأصول الدين ، واستوفى ، كما تقتضيه طريقة الحق ، شبه المخالفين ، وبين حلها ، كما شرح اختلاف المقالات في كل باب ، وتقصى ما تقتضيه القسمة العقلية ، لأن العلم لا يجب أن يكون موقوفاً على ما حصل فيه الخلاف والنزاع ، والواجب على طالب العلم أن ينتهى في نظره واستدلاله إلى نهاية ما يمكن من قسمة العقل ، فيثبت الصحيح ، وينفى السقيم والباطل . وبعد أن يذكر قاضي القضاة كل ذلك ، يقول : « وأنت تجد كل ذلك في هذا الكتاب أو معظمه الذي لا بد منه »^(٤) .

Mélanges, Institut Dominicain d'Etudes (١)
Orientales du Caire, (Medeo), T. 4, p. 283,
Caire, 1957.

(٢) مدينة مشهورة بنواحى خوزستان تجمع النخل والجوز والأترنج (معجم البلدان) .

(٣) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٩٨ .

(٤) الإمامة (الجزء العشرين من المغنى) ، ص ٢٥٣ .

حاول عبد الجبار أن ينظم في كتابه هذا موضوعات الكلام ، بأن يجمع كل ما يتصل بموضوع واحد تحت عنوان معين . ومع ذلك ، فإنه رأى - في بعض الأحيان - أن يبحث في جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان ، وفي جزء آخر منه تحت عنوان آخر من عناوين التوحيد مثلاً أو العدل^(١) .

وأحسب أن هذا السهو كان لا بد من وقوعه ، إذ أن قاضي القضاة - كما يقول في الجزء العشرين - قد بدأ في تأليف كتابه سنة ستين وثلاث مائة ، وفرغ منه سنة ثمانين وثلاث مائة . أى أنه قضى عشرين عاماً يؤلف كتابه . أضف إلى ذلك أنه لم يكن متفرغاً تفرغاً كاملاً له ، ولكنه خلال تلك المدة ألف كتباً كثيرة غيره ، وهذه الكتب هي : شرح المقالات ، وبيان المتشابه في القرآن ، وكتاب الاعتماد ، وشرح الجوامع ، وكتاب التجريد ، وشرح الأغراض ، وقطعة من شرح الجدل ، وشرح الأصول الخمسة ، إلى غير ذلك من أجوبة المسائل الواردة التي سارت بها الركبان . ويعترف عبد الجبار بأن العشرين عاماً التي ألف فيها هذا الكتاب كفيلة - لطولها - أن تجعل بين أول الكتاب وآخره اختلافاً في الأسلوب ، وفي طريقة العرض ، وفي الاختصار والإطالة ، وفي تهذيب اللفظ وترتيب المعاني^(٢) .

ولكن ، لماذا ندافع عن قاضي القضاة ، وفي دفاعه عن نفسه أبلغ دليل ؟ فما هو في مستهل الكلام عن التكليف ، يدافع عن الترتيب الذي التزمه في تبويب أجزاء المغنى بصفة عامة ، فيقول : « وإنما أخرنا الكلام في هذا الباب (يقصد التكليف) ، لأنه لا يصح أن نتكلم في وجه الحكمة في أفعال الله سبحانه ، إلا بعد إثبات العبد فاعلاً وقادراً ، لأن العدل لا بد من أن

(١) من تقرير للرحوم الأستاذ محمود الخضيرى عن كتاب المغنى .

(٢) الإمامة ، ص ٢٥٤ و ٢٥٥ .

تبني مسائله على ما نجده في الشاهد من قبح الفعل وحسنه فليس لأحد أن يدعى علينا فساد النظام من هذا الكتاب من حيث فصلنا بين الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وبين الكلام في وجود الحكمة في أفعاله سبحانه كما ليس لأحد أن يدعى القبح في نظام كتابنا من حيث أخرنا القول في المخلوق^(١) إلى باب العدل ، مع أنه الطريق إلى معرفته تعالى ومعرفة صفاته ، لأن القدر الذي نحتاج إليه في معرفة إثبات المحدث وصفاته قدمناه في صدر الكتاب . وإنما ذكرنا المخلوق في باب العدل ، لأنه يقتضي تنزيهه تعالى عن القبايح ، وإثبات المقبحات حادثة من العباد . وبيننا القول في الاستطاعة عند باب العدل ، لما فيه من تنزيهه تعالى عن تكليف ما لا يطاق ، وعن الأمر بالمحال ، إلى ما شاكل ذلك . ومتى صح الترتيب في هذه الأبواب ، لم يمتنع أن نذكر عند كل واحد منها ما يتصل به وشاكله ، وإنما يجب بيان صحة الترتيب جملة في أبوابه . وقد بينا ذلك بحمد الله ومنه ، ونذكر الآن ما قصدنا بيانه في الكلام في وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى ، ونذكر ما يتصل به من مقدمات وغيرها ، وبالله التوفيق^(٢) .

ويحاول القاضى - أيضاً - أن يدفع عن نفسه شبهة النقل ، فيتخيل معترضاً يعترض عليه قائلاً : « إن الذي ضمه هذا الكتاب ، إنما هو جمع المعروف من الكتب » ، ويجب بقوله : « وليس الأمر كما ظنه » ويفسر ذلك بأن كل باب منه فيه ضم منتشر ، وجمع مفترق ، وإبانة لموضع العملة ، ونحز عن موضع الشبهة ، وتحصيل شروط الدلالة ، وبيان ما عليه بناء النكتة . ثم يقول : إنه « ما أكثر ما هلك الناس لذهاب هذه الأمور ، وظنهم في الدلالة أنها مطلقة وهي مقيدة ، فأداهم ذلك إلى اعتقاد ما لا يحل ، أو ظنهم فيها أنها مقيدة وهي مطلقة » ، فامتنعوا من اعتقاد ما يجب

اعتقاده . وبين قاضى القضاة أن ضروب الخطأ إنما تقع في باب الأدلة من جهات : أولها العدول عنها إلى ما ليس بدليل ، وثانيها أن يذهب المرء عن وجه الدلالة وثالثها أن يظنها مطلقة وهي مشروطة ، ورابعها أن تكون يظنها مشروطة وهي مطلقة ، وخامسها أن تكون الدلالة مشروطة بشروط فيظنها مشروطة بشرط واحد أو العكس . ثم يقول : « وكل ذلك قد بينه الكتاب ونحاشي الخطأ الذي يقع فيه المؤلفون ، وبذلك يسقط اعتراض المعارض » .

ومع كل ذلك ، فإن القاضى عبد الجبار لا ينكر أن فيما أورده في كتاب المغنى نقلاً لكلام الشيوخ ، ويرى أن إنكار ذلك قبيح ، فهو يعترف أنه نقل من كلام الشيوخ ، وخاصة من كلام الشيخين أبي على وأبي هاشم . ويعتذر - في النهاية - عن التقصير ، ويحمد الله تعالى على ما سهل من بلوغ المرام^(٣) .

وكتاب المغنى ينقسم إلى عشرين جزءاً ، ولكن هذه القسمة ليست من عمل المؤلف^(٤) ، وجميع الأجزاء من نسخ محمد بن أحمد بن على بن الوليد ، من علماء الزيدية في القرن السابع ، سنة ٦٠٦ هـ ، عدا الجزء السادس عشر ، فهو من نسخ جعفر بن أحمد انطاسي سنة ٦٠٧ هـ . ويحمل كل جزء اسم كتاب ، فيقال مثلاً كتاب المخلوق أو كتاب الوليد ، وهكذا . وقد عثر عليه بعثة دار الكتب المصرية في مكتبة صنعاء منذ أكثر من عشر سنوات . وتوجد منه نسختان مخطوطتان بدار الكتب المصرية : إحداها تحتوي على غالبية الأجزاء ، أما الأخرى فلا تحتوي إلا على أجزاء قليلة ، جالها مكرر في النسخة الأولى .

وأكثر الأجزاء يوجد بها نقص يتراوح بين الطفيف والكبير ، كما توجد بها خروم . وقد تم حتى الآن طبع الأجزاء السادس والسابع والثامن والثاني عشر والثالث

(١) الإمامة ، ص ٢٥٣ و ٢٥٤ ط .

(٢) من تقرير المرحوم الأستاذ محمود الحفصى .

(١) يقصد كتاب المخلوق ، وهو الجزء الثامن من المغنى .

(٢) الجزء الحادى عشر من المغنى ، ص ٤٠ و ٤١ ط .

عشر والسادس عشر والسابع عشر . ويوجد تحت الطبع
الأجزاء الأول والرابع والخامس والتاسع والحادي عشر
والرابع عشر والخامس عشر والعشرون .

ويظهر مما تقدم أنه لم يعثر ، بعد ، على الأجزاء
الثاني والثالث والعاشر والثامن عشر والتاسع عشر .
هذا إذا اعتبرنا الجزء الأول من كتاب المغنى ، ولكن
الراجع حتى الآن - كما سيتبين بعد - أنه ليس جزءاً
منه ، فيكون - إذن - ما ينقص المغنى هو ستة أجزاء
ما زالت مفقودة .

ونثبت - فيما يلي - عرضاً لمواضيع الأجزاء :

الجزء الأول (١) :

يقع هذا الجزء ، في حوالي ٢٠٠ لوحة مخطوطة .
ويتكلم طويلاً في بعض أحكام الأعراض والأكوان
وتأليف الأجسام وما يعتريها من اجتماع وافتراق وتجزؤ .
ثم يتكلم في أن الجسم لا يخلو من الأكوان التي هي
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . وبعد أن يعالج
هذا الموضوع ينتقل إلى الكلام في حدوث الأعراض ؛
وبعد أن يثبت ذلك يشرع في إثبات أن ما لا يخلو عن
الحوادث يجب أن يكون حادثاً ، حتى إذا استقر هذا
الأصل بدأ في ضرورة وجود المحدث والفاعل ، ثم أخذ
يتكلم في صفات هذا المحدث مبتدئاً في إثبات أنه قادر ،
ثم يتعرض إلى صفة العلم والحياة وغيرها مثل الإرادة
والسمع والبصر . وهو في آخر الكتاب يقول إنه في التالي
سيتكلم في أنه تعالى قديم .

ويلاحظ الباحث في هذا الكتاب أن المخطوط
الخاص به أثبت عليه رقم في مكتبة صنعاء يخالف الرقمين
المثبتين على مخطوطتي المغنى اللذين أشرنا إليهما من قبل ،
هذا بالرغم من أنه كتب بخط حديث أنه الجزء الأول
من المغنى . ولما كان هذا المخطوط ناقصاً من أوله ، فإن

الباحث لا يستطيع أن يحكم بسرعة فيما إذا كان جزءاً
من أجزاء المغنى أم لا ؛ ولكنه عندما يتعمق في القراءة ،
يجد أنه عبارة عن نقد وتعليق على كتاب آخر ، ويجد
أنه يذكر آراء كبار رجال المعتزلة مثل أبي الهذيل وأبي
هاشم وغيرهما من المتقدمين ، وأبي رشيد وغيره من
الطبقات المتأخرة . وقد يكون . لذكره آراء رجال
المعتزلة المتقدمين ما لا يدل على أنه ليس جزءاً من
المغنى ، فإن عبد الجبار في كتابه يذكر آراء شيوخه من
المتقدمين عليه ، ولكن ذكره لآراء أبي رشيد ، بل
ذكره لآراء القاضي عبد الجبار نفسه ما يدل دلالة
قاطعة على أنه ليس جزءاً من المغنى . فأبو رشيد سعيد بن
محمد النيسابوري من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة ،
« كان بغدادى المذهب ، فاختلف إلى القاضي فدرس
عليه ، وقبل عنه أحسن قبول ، وصار من أصحابه ،
وإليه انتهت الرئاسة بعد قاضي القضاة » (١) . يقول
المؤلف : « قال الشيخ أبو رشيد : العلم بأن ما لم يتقدم
المحدث يجب أن يكون محدثاً مثله ، ضرورى لا يحتاج
فيه إلى نظر واستدلال . قال : ولا فرق في ذلك بين
أن يكون الكلام في ذات بعينه ، وأن يكون الكلام في
ذوات كثيرة . . . وخالف سائر مشايخنا في هذا الباب ،
فأنهم قالوا إن العلم بهذه الدعوى أربعة (يقصد ما لم
يخل من الحوادث فهو حادث) مستدل ، وذكروا فيها
أدلة . . . وفصل قاضي القضاة بين أن يكون الكلام في
ذات بعينه لم يتقدم على حادث بعينه ، فإن العلم بحديث
تلك الذات ضرورى ، وبين أن يكون الكلام في ذوات
وحوادث ، في أن العلم إذ ذاك بأن ما لم يتقدم المحدث
يجب أن يكون محدثاً مثله مكتسب » (٢) . وهذا دليل
قاطع بأنه ليس جزءاً من المغنى ، بل هو كتاب ألفه
« شيخ آخر من شيوخ المعتزلة ، ربما كان معاصراً
للقاضي عبد الجبار أو متأخراً عنه ، وهو شرح لكتاب

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٦ .

(٢) ص ٨٤ و ٨٥ ، ظ .

(١) حققه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، (تحت الطبع) .

لشيخ من شيوخ المعتزلة البصريين ، كما أنه مجلد غير كامل من عدة مجلدات » (١١) .

الجزء الرابع (١٢) :

يقع هذا الجزء في حوالى ١٩٥ لوحة مخطوطة . وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة ، هى : الكلام فى أن الله تعالى لا تجوز عليه الحاجة ؛ والكلام فى نفى الروية وفى أنه لا يدرك بشئ من الحواس على وجهه ، وهو أهم أبواب الكتاب ؛ والكلام فى أنه تعالى واحد لا ثانى له فى القدم والإلهية .

ويعد القاضى عبد الجبار ، الباب الأول من هذا الكتاب وهو أن الله لا تجوز عليه الحاجة الأصل فى باب العدل ، ولذا فإنه رأى بيانه بالرغم من أنه لم يقع عليه خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم فى صفات الله سبحانه ، على حد قوله : « اعلم أن هذه المسألة وإن لم يقع فيها خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم فى صفات الله سبحانه ، فالواجب بيانها وإيراد جملة ملخصة فيها ، فإنها الأصل فى باب العدل » .

وبعد ذلك يشرح معنى الغنى والمحتاج ، ويبين معنى الحاجة ، ثم يذكر ما يتصل بها من منافع ومضار وما يتبعهما من سرور أو غم . ثم يتكلم فى الملاذ والآلام والشهوة والنفور . ويبين أخيراً أن من استحاله عليه الحاجة ، فيجب كونه غنياً إذا كان حياً ، ويدلل على أنه جل وعز يتعالى عن جواز الحاجة عليه .

ثم ينتقل قاضى القضاة إلى الكلام إلى أهم باب فى هذا الجزء ، وهو مشكلة الروية ، فيبين حقيقة الروية البصرية ، ويشرح شرائطها ، ويثبت استحالة ذلك بالنسبة للبارى جل شأنه ، وينفى وجود حاسة سادسة تمكن المرء من رؤيته ، وينفى كذلك إمكان إدراك

الله عن طريق السمع أو اللوق أو الشم أو اللمس » (١٣) . وهكذا زاد شيخ المعتزلة عن فكرة المعتزلة فى نفى الروية ، فقد « شدد المعتزلة فى إنكارها ، لأنها تؤدى إلى التشبيه . ذلك بأنهم كانوا يرون أن الروية هى اتصال بين الرأى والمرئى ، ويشترطون فى حصولها البنية . فالروية إدراك وراء العلم ، ولا تتعلق إلا بالموجود ، ولذا فإنهم نفوها نفى استحالة ، واستشهدوا على صحة قولهم بالآية : « لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (١٤) .

وبعد أن ينتهى عبد الجبار من الحديث فى مشكلة الروية يتناول فى الباب الثالث الحديث بالتفصيل فى صفات الوحدة والقدم والقدرة .

ويظهر للمتأمل فى أبواب هذا الكتاب ، أن الباب الأول ليس على اتصال وثيق بالبابين الثانى والثالث ، وهذا يؤكد ما أشرنا إليه من قبل أن عبد الجبار فى كتابه المغنى يبحث فى جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان وفى جزء آخر منه تحت عنوان آخر .

الجزء الخامس (١٥) :

يقع هذا الجزء فى حوالى ١٢٧ لوحة مخطوطة ، وينقسم إلى باين كبيرين : يتناول الباب الأول الكلام فى الفرق ، ويتناول الباب الثانى الكلام فى أسماء الله تعالى .

أما الباب الأول ، فيحتوى على ستة أقسام : يذكر القاضى عبد الجبار فى القسم الأول أقوال المانوية والمزدقية والديصانية والمرقونية والمهانية والصابئة والمقلاصية والثنوية ، ثم يفندوها ويرد عليها . فن قال

(١) انظر النص الأول .

(٢) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ٨٠ - ٨١ .

القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(٣) حققه المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى ، (تحت

الطبع) .

(١) من تقرير المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى .

(٢) حققه الدكتور محمد مصطفى حلمى والدكتور أبو الوفا

التفتازانى ، (تحت الطبع) .

منهم - مثلاً - إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، يرد عليه قاضى القضاة بأنه لا يمتنع أن يكون المحدث أحدهما مركبين ، ففي الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، والجسم محدث كالتركيب ، وذلك يبطل لقول بأنه مركب من شيئين ^(١) . ويتناول في القسم الثاني لكلام عن الجوس ومذاهبهم ويناقشها ، فيصف قولهم أن أرواح الأجسام الضارة من فعل الله ، وأجسادها من الشيطان ، وإحالتهم وقوع الشر من الله ، والخير من الشيطان ، بأنه شبيه بقول التنويه ^(٢) . ويتكلم في القسم الثالث عن فرق النصراني ويرد عليها ، فيبطل قولهم في التثليث وفي الاتحاد والحلول ، ويذكر أن مشيئة لتقديم سبحانه غير مشيئة المسيح عليه السلام ، ويبطل ما ذهبوا إليه في المسيح وعبادته ^(٣) ويذكر قاضى القضاة في القسم الرابع أقوال الصابئين ويرد عليهم . وفي القسم الخامس يذكر أقوال أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية . وفي السادس يتحدث عن أسماء الله تعالى وصفاته ويناقشها .

أما الباب الثاني ، فيتناول فيه ذكر أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته ، فيتكلم عن صفة لقدرة ، وصفة العلم ، وصفة الحياة ، وأنه موجود ، وأنه سميع بصير مدرك ، وأنه واحد ، وأنه غنى ، وما يتفرع عن ذلك من صفات ^(٤) . ويقول في ختام هذا الجزء : « تم الكلام في التوحيد ، ويتلوه الكلام في العدل » .

الجزء السادس ^(٥) :

ينقسم الجزء السادس إلى قسمين كبيرين : كتاب التعديل والتجوير وكتاب الإرادة .

(١) انظر النص الثاني . (٢) انظر النص الثالث . (٣) انظر النص الرابع . (٤) انظر النص الخامس . (٥) ظهر هذا الجزء في مجلدين : المجلد الأول في التعديل والتجوير يتحقق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، والمجلد الثاني الإرادة يتحقق الدكتور الأبي فخرى .

أما كتاب التعديل والتجوير فيقع في ٢٣١ صفحة وفيه يلخص قاضى القضاة ما يقصده من هذا الكتاب ، فيقول ، إنه يريد أن يبين أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن ، ولا بد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد بما يتعبد به إلا على وجه يحسن .

ولذا فإنه حاول أن يبين حقيقة الفعل ، وأحكام الأفعال ، وحقيقة القبيح والحسن ، وأقسام الحسن من مباح وندب وواجب مضئف وواجب بخير ، ويبين ما لأجله يستحق الفعل هذه الأحكام .

وفي مجال تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح ، حاول عبد الجبار أن يدل على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحاً ، وأن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع إلى أحواله نحو كونه : رياً ، مالكا ، ناهياً ، حاداً .

ويبين القاضى حقيقة الفعل من حيث هو فعل ، كى ينزه الله تعالى عن كثير من الأفعال ، فلا بد لكى ينزهه عن إرادة القبائح لقبحها أن يبين أن القبائح من الأفعال .

وقد بين عبد الجبار أن تنزيه الله عن أن لا يفعل الواجب ، كتزويه عن القبيح ، ولذا فقد بين الواجب ، وما يصح كونه واجباً عليه ، وما لا يصح ^(١) .

وأما كتاب الإرادة فيقع في ٣٥١ صفحة ، ويذكر قاضى القضاة في صدره أن شيخه أبا على وأبا هاشم ومن تبعهما يرون أنه تعالى يريد في الحقيقة ، وأنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن إذا فعل الإرادة ، وأنه يريد بإرادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة ^(٢) ، وأن إرادته توجد لا في محل .

ويذكر أيضاً أنه لا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل ، إلا ما حكى عن بشر بن المعتز أنه قال : إن الإرادة من الله على وجهين : صفة ذات ، وصفة فعل .

(١) انظر النصين السادس والسابع .

(٢) انظر النصين الثامن والتاسع .

وإذا كان المعزلة قد اتفقوا في أن الإرادة من صفات الفعل ، فإن اختلافهم كان « فيما هي » الإرادة . ويتفق القاضى مع شيوخه في أن الله يريد بجميع أفعاله ، إلا الإرادة ، ويريد من أفعال غيره ما أمره به ، وندب إليه ، ويقول : إنه « لا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد شيئاً من القبائح »^(١).

أما بالنسبة لإرادة بنى الإنسان ، فإن « الواحد منا — كما يقول عبد الجبار — يجد نفسه مريداً للشيء ، ويعلم ذلك حاله باضطراب ، كما يعلم من نفسه أنه معتقد ، ومشته ، وظان ، ومفكر ، وما هذه حاله يستغنى في إثباته عن الدلالة ، وإنما يحتاج إلى التأمل في الفصل بينه وبين ما يلتبس به من أحوال الحى إلى التأمل »^(٢).

الجزء السابع (٣) :

موضوع هذا الجزء هو « خلق القرآن » ، ويقع في ٢٢٤ صفحة . ويبدأ قاضى القضية الكلام فيه بأن الناس قد اختلفوا في ذلك ، ولكن الذى يذهب إليه شيوخه أن كلام الله هو من جنس الكلام المعقول فى الشاهد ، فهو حروف منظومة وأصوات مقطعة ، وهو عرض لخلق^(٤) فى الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء — عليهم السلام — بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ، وهو يشتمل على الأمر ، والنهى ، والخبر ، وما إلى ذلك من سائر أقسام الكلام ، ككلام العباد .

ويضيف عبد الجبار إلى ذلك قوله إنه لا يصح إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا ، كما لا يصح إثبات حركة قديمة ، ولا يصح إثبات كلام محدث مخالف

لهذا المعقول أيضاً ، ذلك أنه يعارض قول من يقول إن الكلام قائم بنفسه .

وإذا كان شيوخ عبد الجبار قد اتفقوا فى الأصول فإنه يذكر أنهم اختلفوا فى القروع ، مثل القول فى بقاء الكلام ، وفى الحكاية والحكى ، وفيما يحتاج إليه الكلام من بنية وغيرها ، وفى أن الكلام هو الصوت أو غيره ، وما إلى ذلك .

ويعرض القاضى بعد ذلك لأحوال من خالف أهل العدل فى موضوع خلق القرآن ويناقشهم ويدحض حججهم ، فيرد على « هشام بن الحكم » ومن تبعه ، الذين قالوا إن القرآن صفة لله تعالى لا يجوز أن توصف لأن الصفات لا توصف ، ويعارض « ابن كلاب » ومن تبعه من الكلاية ، فى أن كلام الله عز وجل غير مخلوق ولا محدث ، وأنه قديم بقدمه وإن لم يصف كلامه بالقدم ولا بالخلو ، ويناقش الأشعرى الذى قال بأن القرآن قديم ، وقال إنه لا يقال فيه : هو الله ولا غير الله ، ولا هو هو ، ولا غيره ، ويدحض قول « الحشوية » سواء من قال منهم إن القرآن هو الخالق ، ومن قال « هو بعضه » ، ومن قال إنه جسم ، ومن قال إنه ليس بجسم ولا عرض ، ومن قال إنه عرض دون جسم ، وسواء من قال منهم إنه « يوجد فى غير مكان » . ومن قال إنه « يوجد فى مكان » . وما إلى ذلك ، ثم يقرر « أن الله تعالى ذكره متكلم ، وأنه ليس بمتكلم لنفسه ، ولا بكلام قديم ، وأنه متكلم بكلام محدث ، وأن طريق إثباته متكلماً هو إثبات كلامه حادثاً من جهته » .

الجزء الثامن^(١) :

موضوع هذا الجزء هو المخلوق ، ويقع فى ٣٣٨ صفحة ، ويتكلم فى خلق الأفعال وفى مشكلة الجبر

(١) الإرادة ، ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٣) حقيقه الأستاذ إبراهيم الإيبارى ، (صدر) .

(٤) انظر النص المأثور .

(١) حقيقه الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، (صدر) .

والاختيار . ويذكر أن جميع المعزلة ، فيما عدا معسرا والجاحظ ، على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم ، خلقوها بمحض إرادتهم ، واستحقوا عليها الثواب إن أحسنوا أو العقاب إن أساءوا^(١).

ويعرض قاضي القضاة في فصول كتابه العشرين لآراء المعزلة المتنوعة في خلق الأفعال ويناقش خصوصهم ويرد على شبههم . ويرى أن العقلاء متفقون على تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ، ويقع بحسب قصده ، وكل ما يقوم به العباد فهو من صنعهم ، والخلاف فقط في مدى تأثيرهم في هذا التصرف ، فمن قائل إنهم محدثوه ، ومن قائل إنهم مكتسبوه ، ومنهم من علقه بالطبع ، ومنهم من زعم — على حد تعبيره — أن الله محدثه بحسب قصده^(٢) . ويذهب قاضي القضاة إلى أبعد من هذا ، فيرى أن تصرف السامي والنائم كتصرف العالم في أنه حادث من جهته ، لأنه يقع منه على الحد الذي يقع به في حال اليقظة^(٣).

ويرى عبد الجبار أن المقتول الواحد يستحيل أن يتعلق بقادرين أو بقدرتين ، سواء أكانتا حادثتين أم إحداها حادثنة والأخرى قديمة^(٤).

الجزء التاسع^(٥) :

موضوع هذا الجزء هو التوليد ، ويقع في حوالى ١٠٠ لوحة مخطوطة . ويوجد فيه نقص كبير في آخره . ويعد هذا الجزء مكملاً للجزء السابق ، بل يظن — لأول وهلة — أنه فصل من فصوله . فإن القارئ للمخطوط يفاجأ بعنوان اسمه « باب التوليد » ، ويليه فهرس للكتاب ، فيدرك أنه أصبح أمام كتاب جديد .

ويتناول هذا الجزء الكلام في أفعال الإنسان وما يجب أن يثبت فعلاً وما يجب أن ينفي عنه ، وفي أن القادر منا يقدر على ما يراد من أفعال الجوارح وانقلوب ، كما يقدر على الإرادة والفكر^(١) ، وفي بطلان القول بأن أفعال الجوارح تتولد عن الطبع ، وفي أن الله تعالى يصح أن يفعل الأعراض في الحال ، وأنه يصح أن يفعل على جهة التوليد ، وفي التفرقة بين الفعل المتولد والفعل المبتدأ ، وفي ما يصح أن يكون سبباً للفعل المتولد وما لا يصح ، وفي أن العلم لا يتولد إلا عن النظر^(٢) ، وفي الصفات التي تتعلق بالمتولد وفاعله ، وفي الأسماء التي تطلق على السبب والمسبب ، وفيما يقوله الحيرة في هذا الصدد .

الجزء الحادى عشر^(٣) :

يقع هذا الجزء في حوالى ٣١١ لوحة مخطوطة . ويتناول الكلام في الآجال ، فيرد قاضي القضاة على ما حكاه أبو القاسم البلخي عن الحيرة ومن وافقها من الحشوية من « أن كل مقتول فأجله قد كان حضر ، وإنما قتل بأجله » ، ولا يقدر القاتل على أن لا يقتله في تلك الحال ، كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله ، بأن الآجال هي الأوقات ، فأجل الحياة هو وقت الحياة ، وأجل الموت هو وقت الموت ، ولا فرق في ذلك بين المقتول وغير المقتول . ويرى — كما يرى شيوخه — أن للإنسان أجلاً واحداً فقط ، ولا يمكن أن يكون له أجلاً أو آجال كثيرة ، فإن المقتول أو الفريق كانا سيموتان لو لم يصبها قتل أو غرق^(٤) . ويتناول هذا الجزء أيضاً الكلام في الأرزاق ، فيبين حقيقة الرزق . ثم يتكلم في الأسعار والرخص

(١) انظر النص الحادى عشر .

(٢) انظر النص الثانى عشر .

(٣) انظر النص الثالث عشر .

(٤) انظر النص الرابع عشر .

(٥) حققه الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، (تحت

الطبع) .

(١) انظر النص الخامس عشر .

(٢) انظر النص السادس عشر .

(٣) حققه الأستاذ الشيخ محمد هل النجار والدكتور عبد الحليم

النجار ، (تحت الطبع) .

(٤) انظر النص السابع عشر .

والغلاء ، فيقول إن السعر هو تقدير البذل الذى تباع به الأشياء على جهة التراضى ، أما الرخص فهو انخفاض مقدار السعر بما جرت به العادة فى ذلك الوقت فى ذلك المكان ، لأنه لو انخفض سعر المتاع فى مكان آخر كان لا يعتد به . فكذلك فى وقت آخر . وعلى عكس ذلك طبعاً يكون حال الغلاء .

ويتكلم فى التكليف ، فيبين وجه الحكمة فى ابتدائه تعالى الخلق ، ووجه الحكمة فى التكليف ، وفى حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر ، وفى شروط حسن التكليف ، وفى ماهية المكلف وحقيقته^(١) ، وفى بيان صفات المكلف ، وفى الصفات التى يجب أن يختص بها المكلف ، وفى جملة ما يقتضى التكليف وجوبه ، وفى الفناء والإعادة ، وفى شروط الأفعال التى يتناولها التكليف .

الجزء الثانى عشر^(٢) :

موضوعه النظر والمعارف ، ويقع فى أكثر من ٥٣٠ صفحة ، ويتكلم فى النظر والعلم والمعرفة ، أو إن شئت فقل إنه يتكلم عن النظر ويعتبر العلم والمعرفة ثمرة له . وقد حاول قاضى القضاة أن يشرح النظر ويبين طرقه المختلفة ووجه الحاجة إليه ، ويناقش الشبه التى أثبتت حوله .

ويبين عبد الجبار حقيقة النظر فيقول إنه يطلق على معان ، فإراد به تارة الرؤية ، وتارة أخرى الإحسان والرحمة ، وتارة ثالثة نظر القلب . وهذا الأخير هو المقصود هنا ، كما يقول^(٣) ، ذلك أنه يقوم على التفكير الذى يودى إلى الحقيقة .

والنظر يشبه الاعتقاد ، ويخالفه فى الوقت ذاته . يشبهه فى أنه يتعلق بشيء ، فإن كان الاعتقاد يتعلق

بالشئ ، المعتقد فيه ، فإن النظر يتعلق بالمنظور ، ويخالفه فى أن الاعتقاد يتعلق بالصفة التى عليها الشئ ، أما النظر فلا يتعلق بصفة واحدة للشئ ، بل يبحث فيما إذا كان الشئ على صفة أو على ضدها^(٤) .

وتدعو الدواعى والخواطر إلى النظر ، فتنبعث النفس نحوه . والخواطر عند آتى على الجبائى ظن أو اعتقاد ، وعند ابنه أبى هاشم كلام ، ولكنه عند عبد الجبار معنى يقوم بالنفس ، وقد لطف الله بالإنسان المكلف فجعله بحيث ترد عليه الخواطر فيعمل بمقتضاها^(٥) ويصدر النظر - كسائر الأفعال - عن إرادة العبد وقدرته ، ويكون كثيراً تارة ، ويكون قليلاً تارة أخرى ، وينحصر للثواب والعقاب ، ويندرج تحت مبدأ الحسن والقبح .

ويعرض قاضى القضاة هنا إلى ما سبق عرضه فى كتاب التوليد من أن العلم يتولد عن النظر ، فيفصل القول ، ويرد على الشبه ، فن النظر من لا يولد علماً ، بل جهلاً أو ظناً أو شكاً ، أو لا يولد شيئاً مطلقاً ، ومن جهة أخرى يوجد علم لا يتولد عن النظر ، بل يتم عن طريق الوحي والإلهام .

ولا يفرق عبد الجبار بين العلم والمعرفة ، فهما يتولدان عن النظر ، والعلم هو ما تسكن إليه نفس العالم ، وليس من العلم فى شئ ما لا يطمئن إليه المرء ويعتقده^(٦) .

الجزء الثالث عشر^(٧) :

موضوع هذا الجزء هو اللطف ، ويقع فى ٥٨٠ صفحة ، وينقسم إلى بابين كبيرين هما : اللطف والآلام . ويذكر قاضى القضاة أن الكلام فى اللطف

(١) انظر النص التاسع عشر .

(٢) انظر النص العشرين .

(٣) انظر النص الحادى والعشرين .

(٤) حقه الدكتور أبو الملا مقبى ، (ص ١٠٠) .

(١) ص ١٨٠ ط .

(٢) حقه الدكتور إبراهيم مذكور ، (ص ١٠٠) .

(٣) انظر النص الثامن عشر .

لكونه مالكا . ولا يقبل طريقة أبي علي - التي تظهر من كتبه - في أنها تحسن من الله تعالى للأعواض فقط ، وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار .

وبعد أن يعرض عبد الجبار باختصار بعض آراء شيخه أبي علي وأبي هاشم^(١) ، يثبت رأيه في الآلام ، فيرى أن الآلام تحسن لانقضاء وجود القبح عنها^(٢) .

الجزء الرابع عشر^(٣) :

موضوع هذا الكتاب «الأصلح» ، ويقع في حوالي ١٩٨ لوحة مخطوطة ، وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة هي : الكلام في الأصلح ، والكلام في استحقاق الذم ، والكلام في التوبة .

ويتناول الباب الأول الكلام في حد الواجب^(٤) ، وأنه في حقيقته لا يصح التزايد فيه ، ولا يختلف باختلاف فاعله ، وفي حصر الوجوه التي تقع فيها الواجبات . ثم يبين الوجوه التي تجب عليها المنافع والمضار ، ويبين حقيقة وصف الفعل بأنه نفع أو لذة ، وينتقل إلى وصف حقيقة الضرر والشر والفساد . وأخيراً يبين أن ابتداء الخلق غير واجب ، وأن التكليف المبتدأ غير واجب أيضاً ، ثم ينتقل إلى الكلام في التكليف ، فيتكلم عن التكليف العقلي من علم وعمل ، ويبين صفات المكلف ، وفي الجزء الذي يتاله . ويدور الباب الثاني حول استحقاق الذم لمن لم يفعل الواجب . ويتناول الباب الثالث مسائل الاعتذار والندم والتوبة من الذنوب وينتهي عبد الجبار كتابه هذا ، بقوله : « ونحن نبتدئ الآن فنذكر الكلام في النبوات ، لأننا قد ذكرنا جملة التكليف العقلي ، وما لم نذكره منه ، فلأنه يحصل

يدخل في وجوب المعرفة ، ويتعلق به الكلام في النبوات من حيث تبني الشرائع عليه ، فن اللطف ما يكون من فعل العبد ، ومنه ما يكون مقدمة لفعل العبد . وقد يكون اللطف من فعل الله كالآلام وغيرها .

وقد فصل عبد الجبار القول في اللطف وبين فروعه وذكر ما ورد فيه من خلاف ، ورد على الشبه التي أوردها المعارضون ، ثم بنى على ذلك كله الكلام في الآلام ، وهي التي يفعلها الله تعالى من حيث كانت لطفاً وإن كان يعرض عليها . ويذكر عبد الجبار أن الله تعالى لا بد من أن يكلف ما يكون لطفاً للعبد ، ثم يفرق بين ما يكون لطفاً ، وبين ما يكون مفلساً .

واللطف هو ما يدعو إلى فعل الطاعة ، حينما يختار المرء الطاعة عند وقوعه ، أو يكون من الأولى أن يقع اختيار الطاعة عنده . ولذا ، فإن الأمر الحادث يوصف بأنه لطف . وكلا المعنيين يرجع إلى معنى واحد ، وهو الأمر الذي يدعو إلى الفعل ، وإن اختلفت طريقة الدواعي إليه . ويستعمل اللطف في اللغة والتعارف ، ويقصد به ما يدعو إلى الفعل ، ولذا فإن شيوخ المعزلة قد استعملوه فيما يدخل في التكليف على هذا الحد .

وقد يوصف اللطف بأنه توفيق ، إذا وافق الطاعة ويوصف بأنه عصمة ، إذا امتنع المكلف عن التيسير لأجله ، ويوصف كذلك بأنه إزاحة لعلة المكلف ، فالحاجة إلى اللطف كالحاجة إلى التمكين سواء بسواء^(٥)

أما الباب الثاني فيتكلم فيه قاضي القضاة عن الآلام فينفى طريقة التنوية في أن الآلام والغصم تقبح لذاتها ، وينفى أيضاً طريقة أصحاب التناسخ والبكرية في أنها تقبح ما لم تكن مستحقة إما بذنب أو لإخلال واجب ، وينفى كذلك طريقة عبياد في أنها تقبح إلا إذا كان فيها نفع أو استحقاق ، ويمارض طريقة الحيرة في أنها تقبح من العباد لموضع النهي ، وتحسن من الله تعالى

(١) انظر النص الثاني والعشرين .

(١) اللطف ، ص ٢٢٦ - ٢٢٩ .

(٢) انظر النص الثالث والعشرين .

(٣) حققه الأستاذ مصطفى السقا ، (تحت الطبع) .

(٤) انظر النص الرابع والعشرين .

بياب الوعيد . وغيره . فأخبرناه لنذكره في موضعه .
يتلوه إن شاء الله الكلام في النبوات^(١)

الجزء الخامس عشر^(٢) :

يتكلم هذا الكتاب في النبوات ، ويقع في حوالي ٢١٦ لائحة مخطوطة . وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة : أولها الكلام في النبوات ، وثانيها الكلام في المعجزات ، وثالثها الكلام في الأخبار .

وفي الباب الأول يقول قاضي القضاة إن الجنس الأول من هذا الباب سيتناول الكلام في جواز بعثة الأنبياء صلوات الله عليهم ، والجنس الثاني في الكلام في وقوع البعثة ، والجنس الثالث في الكلام في نبوة نبينا صلوات الله عليه ، ويقول في هذا الجنس ما يأتي : « . . . وإذا كانت شريعة نبينا صلوات الله عليه نائمة لشرائع من تقدم أو لبعضها فلا بد من أن يدخل في ذلك الكلام في نسخ الشرائع ، وإذا كان صلى الله عليه وسلم يختص بالقرآن الذي هو أعظم معجزاته ، فلا بد من أن يدخل في ذلك الكلام في كونه معجزاً وفي سائر ما يتصل به ، ونذكر الكلام في مطاعن المخالفين والملاحدين في ذلك ، وزوال الشبه فيهما كما يجب أن نذكر مطاعنهم في الشريعات^(٣) .

ويبدأ عبد الجبار في وصف النبي ، فيقول إن كلمة النبي مأخوذة من النبوة والنبأوة وأن هذه الكلمة لا يقع فيها تخصص من جهة اللغة ، إذ أنها تستعمل في كل رفعة ، وصارت في الشريعة والتعارف مستعملة في رفعة مخصوصة ، ولذا فإنها لا تستعمل في رفعة المؤمنين ، حتى إذا زادت على هذا الحد وبلغت رتبة مخصوصة استعملت فيها . كما أن الكفر لا يستعمل في

العقاب فقط ، دون أن يبلغ قدرأ مخصوصاً ، فعند ذلك يخص بهذا الوصف . فكلمة النبوة تقابل كلمة الكفر ، كما أن كلمة مؤمن تقابل كلمة فاسق . هذا إذا لم تستعمل اللفظة بالهمز ، أما إذا همزت فهي مأخوذة من الإنباء والإخبار والإعلام^(٤) .

ولا بد للرسول من رسالة يتحملها عن الله تعالى ويؤديها للناس ، ويضحى في سبيلها ، حتى يعلو الحق ويزهق الباطل ، وهو - في سبيل أدائها - تظهر عليه المعجزات^(٥) .

وفي الباب الثاني ، يعلق قاضي القضاة وقوع بعثة الرسول لمعرفة المعجزات ، لا العكس . فمعرفة دلالة المعجز عنده كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ، أما حصول البعثة ذاتها ففرع عليه . ولذا فقد قدم القول في المعجزات . وهذا الموضوع هو الذي تدور عليه فصول هذا الباب . ويدافع القاضي عن رأيه هذا ، ويفند قول من يناقشه في أن كون البعثة فرع على الشيء المعجز بأنه ، لو كان من الصحيح أن هناك ما يدل على النبوة غير المعجزات إلا أن النبوة لا يصح أن تعرف من جهة الاستدلال ومع ثبات التكليف إلا بالمعجز^(٦) .
وفي الباب الثالث ، يتكلم قاضي القضاة في الأخبار ، فيبين حقيقة الخبر وحده وفي صفة الخبر ، ويرى أنه إما أن يكون صدقاً أو كذباً ، ويبين أن في الأخبار ما يكون طريقاً للعلم . وما إلى ذلك .

الجزء السادس عشر^(٧) :

موضوع هذا الجزء هو « إعجاز القرآن » ، وهو يقع في ٤٣٨ صفحة ، ويحتوي على أربعة أبواب كبيرة ، هي : الكلام في الخبر ، والكلام في جواز

(١) المرجع السابق ، ص ٣ و .

(٢) انظر النص الخامس والعشرين .

(٣) انظر النص السادس والعشرين .

(٤) حققه الأستاذ أمين الخولي ، (صدر) .

(١) كتاب الأصلح ، ص ١٩٨ ط .

(٢) حقق جزءاً صغيراً منه المرحوم الأستاذ محمود الحصري

وأكله الدكتور محمود قاسم ، (تحت الطبع)

(٣) النبوات ، ص ١ ط .

نسخ الشرائع^(١)، والكلام في ثبوت نبوة محمد صلوات الله عليه وفي إعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ، والحلام في إثبات سائر معجزات الرسول صلى الله عليه سوى القرآن وبيان دلالتها على نبوته .

وفيه يقول قاضي القضاة إن الله تعالى خص القرآن بطريقة خارجة عن النظم والنثر ، ويقدر من الرتبة في الفصاحة خارج من عادة الناس . فعنى قولنا في القرآن : إنه معجز ، أنه يتعدى على المتقدمين في الفصاحة فعل مثله ، في القدر الذي قد اختص به^(٢) .

ويؤثر القاضي ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله : كان الله ولا شيء ، ثم خلق الذكور ، بأن ذلك لا يوجب كون القرآن مخلوقاً قبل المكلفين ، لأنه إنما ذكر خلق القرآن ، وقد يجوز أن يكون خلق معه وقبله من يعتبر به ، ويصلح بتأمله^(٣) .

وعلى هذا التأويل الذي يراه قاضي القضاة يدافع عن تقديم القرآن ، ويرى أن في هذا التقدم علماً ودلالة ، بل إعجازاً . ويرى أن ما أثر من أن في الصحف الأولى أجمع ذكراً للقرآن ووصفاً لعظم شأنه ووصفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، صحيح ، بل هو برهان على ما في التقدم من المصلحة ، لغير الملائكة ، لكنه تعالى لا بد من أن يخلقه حتى يصح أن يعرف الأنبياء حاله ، وحال من جعله معداً لأن يظهره على يده ، ويجعل معجزة له^(٤) .

ويذكر قاضي القضاة أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن وجعله دلالة نبوته ، وموجباً لاتباعه وطاعته ، وقد ظهر على أعدائه ما يدل على الاعتراف بالقصور والعجز ، وهذا برهان أن القرآن منزل من عند الله تعالى ، وخص به رسوله ليدل على نبوته ، لما فيه من نقض العادة التي توجب كونه معجزاً ، وأنه

في يابه بمنزلة سائر ما ظهر على الأنبياء عليهم السلام من قلب العصا حية ، وإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص . . . فإذا علمنا أنه ، صلى الله عليه تحدى به ، ولو لم يكن ناقضاً للعادة ، فيما يختص به من قدر الفصاحة لأنوا بمثله ، مع ما عرفناه من أحوالهم في الفصاحة وقوة الدواعي إلى إبطال أمره ، ثم لم يقع ذلك منهم ، مع زوال كل شبهة ، فوجب أن يكون ناقضاً للعادة^(٥) .

الجزء السابع عشر^(٦) :

موضوع هذا الجزء هو « الشرعيات » ، ويقع في ٣٨٦ صفحة . وهو كتاب يتقص من أوله حوالى أربعين ورقة مخطوطة ، كما يتقص من آخره مقدار لا يمكن تحديده .

وموضوع هذا الجزء « يلتقى فيه (الأصلان) اللذان ساهما الأقدمون : أصل الاعتقاد وأصل العمل . . أو أصول العقيدة ، وأصول الفقه . يعرض فيه قاضي القضاة لهذه الناحية مبدئاً صلة أصول الفقه - أصول العمل - بأصول الاعتقاد ، وهذا ما يبينه قوله : وإنما يذكر في هذا الكتاب ما يجري مجرى الأصول . وكذلك تستبين صلة هذه الشرعيات العملية بالكلاميات الاعتقادية . . ويكون هذا الجزء صنفاً غير كثير ، ولا شائع في تناول الأصول العليا لأبحاث أصول الفقه من حيث التفاوضا مع أصول العقيدة : يتناول ما قد يحمل أصحاب أصول الفقه القول فيه ، أو يتركون التعرض له أحياناً . ويدع التفصيل لمكانه من تناول أصحاب الفقه وأصوله^(٧) .

ويتناول هذا الجزء الكلام في بيان وجوه معرفة مراد الله تعالى ومراد رسوله بخطابه ، والكلام في

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٢٦ - ٢٤٧ .

(٢) حققه الأستاذ أمين الخولي ، (صدر) .

(٣) الشرعيات ، المقدمة ، ص . .

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .

(٣) انظر النص السابع والعشرين .

الإجماع^(١) ، والكلام في أفعال الرسول عليه السلام ومراتبها ، والكلام في القياس ، والكلام في شروط العلة وأحكامها ، والكلام في الاجتهاد والكلام في خبر الواحد .

الجزء العشرون^(٢) :

موضوع هذا الكتاب « الإمامة » ، ويقع في حوالي ٢٥٢ لوحة مخطوطة ، ويتناول الكلام في الإمامة ، والكلام في الصفات التي إذا اختص بها المرء صلح أن يكون إماماً ، والكلام فيما يصير به الإمام إماماً وما يتصل بذلك من صفة العقد والعائدين ، والكلام في إمامة أبي بكر ومن بعده ، والكلام في التفضيل ، والكلام فيما يستحقه تعالى من صفات الأفعال وما يجوز أن يجري عليها لأجلها ، والكلام فيما تعبدنا به من الدعاء والطلب والمسألة .

ويعد موضوع الإمامة من المواضيع الهامة التي أثارت جدلاً ونقاشاً بين المسلمين ، فعلى رأى الشهرستاني : « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان ومكان^(٣) .

والاختلاف في الإمامة يبلغ شطر الاختلاف في المسائل الدينية العقيدية . يقول الشهرستاني : « وانقسمت الاختلافات بعده (بعد الإمام علي) إلى قسمين : أحدهما ، الاختلاف في الإمامة ، والثاني الاختلاف في الأصول » .

ومع ذلك ، فإن هذه الإمامة في رأى « أهل السنة » ، لا تلحق بالعقائد ، وإنما تلحق بالفروع . فكما يقول ابن خلدون ، معبراً عن رأى أهل السنة :

« وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحة اجتماعية ، ولا تلحق بالعقائد^(١) .

ولكن الإمامة في رأى الشيعة لها أهمية كبرى . ويعبر عن هذه الأهمية الشيخ محمد الحسيني آل كاشف الغطاء في كتابه « أصل الشيعة وأصولها » ، فيقول : « إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين ، هو القول بإمامة الأئمة . . وهو فرق جوهرى أصلي ، وما عداه من الفروق فرعية عرضية ، كالفروق التي تقع بين أئمة الاجتهاد . . كالحنفى والشافعى وغيرهما^(٢) » .
والواقع أن أمر الإمامة لا يتصل باعتقاد في الله ، ولا باعتقاد في الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا باعتقاد في البعث واليوم الآخر ، ولكن الذي أثار الحروب وأسأل الدماء هو حب الاستمتاع بالجاه والسلطان .

وأراد القاضي عبد الجبار أن يضع الأمر في نصابه وأن يبين خطأ الشيعة الإمامية في موقفهم من هذه المسألة ، حتى تخف الحدة . والآراء التي يناقشها هي آراء الشيعة الإمامية ، ويكاد يكون النقاش مقصوراً عليها فحسب . يذكر القاضي — في كتاب الإمامة — أن الإمامية مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به ، بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنه جائز للإمام في حال التقية أن يقول : إنه ليس بامام ، وأبطلوا جميعاً الاجتهاد ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس ، وزعموا أن علياً رضى الله عنه كان مصيباً في جميع أحواله ، وأنه لم يخطئ في شيء من أمور الدين^(٣) .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ج ٣ ، ص ١٠٤٦ .

(٢) التفكير الفلسفى في الإسلام ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٣) هذا ما يستخلص من كتب الكلام والفرق مثل الشهرستاني ، ومقالات الإسلاميين ، والفرق بين الفرق .

(١) انظر النص الثامن والمشرين .

(٢) حققه الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا ، (تحت الطبع) .

(٣) الشهرستاني ، ص ٢٠ ، طبعة طهران .

لأنه — فيما أعتقد — أول^(١) كتاب يظهر في فلسفة المعتزلة ، فؤلفه معتزلى صميم ، يعبر عن آراء شيوخته ، ويحاول أن يعطى فكرة عنها . وقد كنا ، قبل نشره ، نطمس آراء المعتزلة من كتب خصومهم ، أما الآن فقد أصبح لدينا مرجع أصيل من مراجع الاعتزال ، يعرض آراء المعتزلة ويناقش خصومهم ويحكي شبههم ويرد عليها ، ويوضح طريقة المعتزلة فيما استنوه من منهج في العقائد وعلم الكلام .

٤ — منتخبات من كتاب المغنى

النص الأول

فصل في الدلالة على أن القديم لا يصح أن يرى على وجه . اعلم أن ما يصح أن يرى لا يجوز أن يختص بصحة رويته بعض الرايين دون غيره ، كما أن ما يصح أن يعلم لا يجوز أن يختص بصحة العلم به بعض الأحياء دون بعض ، بل يجب متى حصل الحى بالصفة التى معها يصح أن يرى المرقى ، فيجب أن يصح أن يرى كل ما يراه غيره . ولا يجوز أن يقع فى المراتب اختصاص . كما لا يصح ذلك فى المعلومات ، وإنما وجب ذلك لأن المرقى لا يحصل بالرائى على بعض الصفات ، بل يراه على ما هو به ، كما أن المعلوم لا يضير بالعالم به على حالة مخصوصة ، وإنما يعلمه على ما هو به . . . فقد ثبت بهذه الجملة أنه جل وعز لا يصح أن يرى نفسه ، وأنه لو صح ذلك فيه لصح أن نراه على بعض الوجوه ، فإذا استحال ذلك عما نذكره من بعد ، ثبت أنه مما يستحيل أن يرى ، كما أنه يستحيل أن يسمع^(٢) .

(١) لا ننسى كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط الذى نشر فى القاهرة منذ أكثر من ثلاثين سنة ، ولكنه كتاب يعبر عن رأى صاحبه خاصة .

(٢) الجزء الرابع ، ص ٢٩ ط - ٥٣ ط .

وإذا كان قاضى القضاة يناقشهم فى هذه المسائل ويخطئهم فيها ، فليس معنى ذلك أنه ينتهى إلى ما انتهى إليه أهل السنة ، من أفضلية أبى بكر رضى الله عنه . وشرعية إمامته ، ومن أن الذى يتلوه فى ذلك عمر ، ثم عثمان ، ثم على رضوان الله عليهم .

كلا ، ولكنه يرى أن سيدنا على أفضل الصحابة ، وأنه كان أحق بالإمامة . وهو حينما يتحدث عنه — فى كتابه المغنى — يقول : « أمير المؤمنين » ، ولا يصف بهذا الوصف أبى بكر أو عمر أو عثمان ، رضوان الله عليهم ، وإنما يتحدث عنهم بأسمائهم المجردة . ومع ذلك فإنه يرى شرعية خلافة سيدنا أبى بكر ، وشرعية خلافة سيدنا عمر ، وهو من هذا الوجه يكاد يكون متفقاً مع الزيدية : شيعة اليمن ، فإنهم يقولون بجواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل . فما يروى عن زيد بن على « رأس الزيدية » أنه لما سئل عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما قال : « إني لا أقول فيهما إلا خيراً ، وما سمعت أبى يقول فيهما إلا خيراً »^(٣) .

وخلافه أبى بكر^(٤) وعمر — فى رأى القاضى — صحيحة شرعية ، ولكن أمير المؤمنين علياً رضى الله ، كان أحق بها منذ البداية ، لا لقراية ولا لنسب ، ولكن لفضله وعلمه . وهذا هو رأى الذى انتهى إليه عبد الجبار فى الجزء الأخير من كتاب المغنى .

• • •

وبعد ، هذا هو كتاب المغنى ، أو بتعبير أدق هذه هى الأجزاء الأربعة عشر^(٥) التى اكتشفت — حتى الآن من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار . وكل ما أرجوه أن أكون قد أفلحت فى إعطاء القارئ الكريم فكرة عنه وعن مؤلفه . وكتاب المغنى جلد خطير ،

(١) الفرق بين الفرق ، البندادى ، ص ٢٥ ط . المعارف .

(٢) انظر النص التاسع والمترين .

(٣) هذا هذا الجزء الأول الذى أثبتنا أنه ليس من المغنى .

النص الثاني

أما قولهم إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، فقد بينا فساد ذلك ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الحدث أحدهما مركبين ، وبيننا أن في الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، وبيننا أن الجسم يحدث كالتركيب . وذلك يبطل القول بأنه مركب من شيئين . على أن التركيب إذا كان حادثاً ، فمن أين أن له محدثاً من هذين الأصلين ؟ وكيف يحدث من علة ، وقد بينا أن الواحد منا قد يركب غيره ، ولا يكون المركب حادثاً من علة ، بل يكون حادثاً من محدث مختار ، فهلا وجب ذلك في سائر المركبات (١) ؟

النص الثالث

واعلم أن أكثر ما حكيناه من مذاهبهم (يقصد المجوس) يبطل بما أفسدنا به مذهب التنوية ، لأن طريقهم في أن الآلام كلها قبيحة والملاذ حسنة ، وأنهما لا يقعان من فاعل واحد كطريقة التنوية . وهذا الذي دعاهم إلى إثبات الشيطان قديماً مع الله ، أو حادثاً مضاداً لله ، ومنازعاً له . فما أبطلنا به قولهم في هذا الباب وبيننا به أن اللذة والآلم لا تتضادان به ، ولا الخير ولا الشر ، وأن كلا الأمرين لا يمتنع وقوعهما من فاعل واحد ، وأن الآلم لا يجب كونه شراً دون أن يكون قبيحاً ، واللذة لا يجب كونها خيراً دون أن تكون حسنة ، وأن اللذة قد تكون قبيحة ، كما أن الآلم يكون حسناً ، يبطل قول المجوس ، فلا وجه لإعادة القول فيه (٢) .

النص الرابع

على أن المعلوم من حال المسيح أنه كان يعبد ويدعو إلى العبادة ؟ فكيف يجوز أن يقال إنه معبود في الحقيقة ؟ وكيف يصح من المعبود أن يعبد نفسه ؟ ولو

جاز ذلك ، لجاز أن يكون خالقاً لنفسه ومنعماً عليها وإلها لها ؛ وكل ذلك متناقض مستحيل . على أنه يجب - على قولهم - أن يجوز عليه الموت والآلام ؛ ولو صح ذلك منه ، لم يمتنع أن يعذب ويثاب . ومن هذه حاله ، لم نحق له العبادة ، وكان حاله في الحاجة كحال سائر الأجسام (٣) .

النص الخامس

الكلام في وصفه تعالى بأنه واحد ، وما يتصل بذلك . قد بينا من قبل أنه تعالى يوصف بأنه واحد على الحقيقة ، ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض تفرقة بينه وبين ما يجوز عليه التجزؤ والتبعض . وعلى هذا الوجه أجروا هذه اللفظة في الشاهد ، لأنهم لما عقلوا الفصل بين ما يتجزأ ويتبعض ويكون جملة من الأسماء ، وبين ما لا يصح ذلك عليه ، وصفوا ذلك بأنه واحد ، ليفرقوا بينه وبين الجملة . وقد ثبت أنه تعالى بمنزلة السواد الواحد في هذا الوجه ، فيجب أن يوصف بأنه واحد ، وهذا الوصف يفيد في التحقيق النفي ، وإن كان لفظه لفظ الإثبات . ولذلك قلنا إنه لا يقال على هذا الوجه إنه واحد لنفسه ، لأن صفات النفي لا يستحق للنفس ولا للعلل . والذي قاله شيخنا أبو هاشم أنه واحد لا لنفسه ولا لعة ، ذكره ، والله أعلم ، على جهة التقريب ؛ لأنه الذي بنى أصل الكلام في هذا الباب (٤) .

النص السادس

فصل في حقيقة الفعل وحده . اعلم أن المستفاد بوصفنا الفعل بأنه فعل أنه وجد من جهة من كان قادراً عليه ؛ وكل من علمه كذلك علمه فعلاً له ، ومن لم يعلمه كذلك لم يعلمه فعلاً . ولذلك لا يصح أن نعلم كون القديم تعالى فعلاً ، ولا المعدوم في حال عدمه (٥) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ و .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣١٨ ظ ، ٣١٩ و .

(٣) التمهيد والتجوير ، ص ٥ .

(١) الجزء الخامس ، ص ٢٢٣ و ، ظ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٣ و ، ظ .

النص السابع

الكلام في الدلالة على أنه سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح . اعلم أن الذي يدل على ذلك : أنه قد ثبت كونه تعالى عالماً بقبح القبيح ، وبأنه غنى عنه ؛ ومن كان هذه حاله ، لا يختار القبيح على وجه . يدل على ذلك أن الواحد منا ، إذا استغنى عن الظلم والكذب وعلم غناه عنهما وقبحهما ، لم يجر أن يختارهما ، نحو أن نعلم أنه إن صدق وعدل توصل إلى حرم يحتاج إليه ، ومتى كذب أو ظلم توصل إليه ، فمعلوم من حاله أنه لا يختار فعلهما على وجه . واعلم أن هذه الدلالة مبنية على أشياء : منها ، أنه تعالى عالم بقبح القبايح كلها . . . ومنها ، أنه تعالى غنى عن فعلها . . . ومنها ، أنه عالم بأنه غنى عنها . . . ومنها ، أن الواحد منا يصح أن يستغنى عن فعل القبيح ، ويصح أن يعلم قبحه . . . ومنها ، أنه متى كانت هذه حاله ، لا يختار فعل القبيح البتة ؛ ومنها ، أن الذي له ومن أجله لا يختار فعله هو ما ذكرناه من كونه عالماً بالقبيح ، وبأنه غنى عنه دون غيره^(١) .

النص الثامن

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة . اعلم أن ما قدمناه من الأدلة في أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم ، أو أكثرها يدل على أنه لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة . . . وما دللنا به على أنه لو كان مريداً لنفسه لوجب أن يكون مريداً لكل مراد ، يدل على أنه لا يكون مريداً بإرادة قديمة . لأنه إذا كانت قديمة ، لم تكن بأن يراد بها بعض المراد أولى من بعض ، كما لو قالوه في العلم القديم^(٢) .

النص التاسع

فصل في أنه يجب كونه تعالى مريداً بإرادة محدثة . اعلم أنه إذا ثبت بما قدمناه أنه مريد ، وبطل أنه مريد

لنفسه ولا لنفسه ولا لئله وإرادة قديمة ، فيجب كونه مريداً بإرادة محدثة : لأننا لو لم نقل بذلك ، لأدى إلى خروجه من أن يكون مريداً أصلاً . فإذا لم يكن إلى نفي كونه مريداً سبيل ، وجب كونه مريداً بإرادة محدثة^(٣) .

النص العاشر

لا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول ، لم يكن ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد ، وهو قادر على أمثاله ، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وأمر وناه من حيث فعله ، وكلهم يقول : إنه عز وجل متكلم به . . . قد بينا فيما تقدم أن كلامه تعالى محدث ، وأنه فعله لمصالح العباد ، فإذا صح ذلك وثبت أنه تعالى أحدثه مقدر ، لأنه تعالى ممن يستحيل أن يفعل الشيء على سبيل السهو ، فلا بد من أن يكون قاصداً إليه وموجداً له ، على الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة . وإذا ثبت ذلك وجب أن يجري مجرى سائر أفعاله . وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة ، فكذلك القول في القرآن ؛ لأن الوجه الذي وصفت أفعاله أجمع بأنها مخلوقة لأجله ، هو كونها واقعة على سبيل التقدير . والقرآن بهذه الصفة ، فيجب أن يوصف بأنه مخلوق^(٤) .

النص الحادي عشر

اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم ، حادثة من جهتهم ؛ وأنه الله جل وعز ، أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه^(٥) .

النص الثاني عشر

وبعد ، فإن العقلاء على اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلق تصرف الفاعل المختار به ووقوعه بحسب

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

(٢) خلق القرآن ، ص ٥ ، ٢٠٨ .

(٣) المخلوق ، ص ٣ .

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٢) الإرادة ، ص ١٣٧ .

قصده ، وإنما يختلفون في مرتبة تأثيه ، فمنهم من يقول : إنه محدثه . ومنهم من يقول : إنه مكتسبه ، ومنهم من يعلقه بالطبع ، ومنهم من يزعم أن الله تعالى أحدثه بحسب قصده . فأما أن يدفع أحد منهم بوقوعه بحسب قصده ، فلا فرق بين أن يقال في ذلك ، وحاله ما قلناه إنه ليس بضروري ، وبين أن يقال مثله في سائر الضروريات من المشاهدات وغيرها^(١).

النص الثالث عشر

فصل في أن تصرف السامى والنائم كتصرف العالم في أنه حادث من جهة . الذى يدل على ذلك أنه يقع منه على الحد الذى يقع منه في حال يقظته ، ولو لم يكن فعلا له لم يجب ذلك فيه . كما لا يجب في تصرف غيره أن يقع بحسب ما كان يقع منه في حال يقظته ، في القلندر . وكما لا يجوز أن يقال : إن وقوع تصرف العالم بحسب قصده على طريقة واحدة إنما هو ، لعادة ، من فعل غيره ؟ فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه للعادة صار تصرفه في حال نومه كتصرفه في حال يقظته ، لأن ذلك مستمر على طريقة واحدة ، كما يجرى ما ذكرناه من وجوب وقوع تصرف العالم بحسب قصده ، على طريقة واحدة^(٢).

النص الرابع عشر

فصل في استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين . ومما يجب معرفته في هذا الباب ، أن كل قادر يجب كون الشيء مقدورا له عند العدم ، يجب كونه مفعولا له عند الوجود فعلا لأحدهما دون الآخر . لأنه لا تخلو القول فيه ، لو لم يكن لهما جميعاً ، من وجهين : إما أن يقال : إنه يجوز وقوعه منهما جميعاً ، لو أحدثاه على وجه واحد ، أو يقال : إنه يحدث منهما على وجهين . ولا يجوز أن يقال بالوجه الثاني ، لأننا قد دللنا ، في

باب قبل هذا ، على استحالة حدوث الشيء من وجهين ، فلو صح حدوثه ، منهما ، على وجهين ، لوجب ما قدمناه من صحة كونه موجوداً معدوماً ، إلى سائر ما ذكرناه من قبل^(١).

النص الخامس عشر

فصل في أن القادر منا يقدر على المراد من أفعال الجوارح والقلوب ، كما يقدر على الإرادة والفكر ، وأنه يفعلهما كما يفعلهما . قد بينا فيما تقدم أن الذى يدل على أن تصرف زيد فعله ، وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه ، وانتفاؤه بحسب كراهته ودواعيه ، مع السلامة وارتفاع الموانع . وهذه الطريقة قائمة في الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات ، فيجب أن تكون جميعها فعله . وقد دللنا من قبل على أن صحة الفعل منه يدل على كونه قادراً عليه ، لأنه لو لم يختص بحال يبين بها ممن يتعذر الفعل عليه ، لم يختص بصحة الفعل منه ، فيجب القضاء لأحد هذين الطريقين أن تثبت أفعال الجوارح فعلا له ، كما تثبت الإرادة فعلا له . ومتى يعنى كونه فاعلا لأفعال الجوارح ، والحال هذه ، لزم نفى كونه فاعلا للإرادة . وفي هذا نفى الفعل أصلا في الشاهد ، وما يوجب ذلك فيه ، يوجب مثله في الغائب . وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلناه^(٢).

النص السادس عشر

... وأما العلم ، فإنه يتولد عن النظر ، وقد يجوز أن تفعله مبتدأ ، لأن المنتبه من رقدته ، إذا تذكر الاستدلال ، صح أن يفعل العلم ويبتديه من غير نظر . لأنه لو فعله عن نظر ، لوجب أن يجد ذلك من نفسه ، ولوجب أن لا يحصل له في تلك الحال العلوم أجمع ، إلا على الترتيب الذى حصل في الابتداء ، وقد علمنا

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) التوليد ، ص ١٧٤ ط ، ١٧٥ و .

(١) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

فساد ذلك . فإذا ، قد ثبت أنه يصح أن يفعل جنس العلم متولداً ومباشراً ، ولو لم يصح أن تفعل العلم إلا متولداً ، لصح أن تفعل اعتقاداً من جنسه مباشراً ، لأن النظر لا يولد الاعتقاد ، وإنما يولد العلم ، لأنه كالجبهة لكونه علماً^(١).

النص السابع عشر

الذي يقوله شيوخنا ، رحمهم الله ، في ذلك (يقصد الآجال) أن الآجال هي الأوقات ، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته ، وأجل موته هو وقت موته ، فما علمه ، تعالى ، أن موته يحدث فيه من الأوقات ، هو أجل موته ، لا أجل لموته غيره . ولا فرق بين المقتول وغيره . ولا يمنع أن يكون المعلوم من حال المقتول أو الغريق أنه لولا القتل وركوب البحر لعاشا مدة زائدة ، وكان يكون ذلك أجلاً لها على جهة التقدير ، وإن كان لا يقال الآن أن ذلك أجلهما . ولذلك يمنعون من أن يدون للإنسان آجال أو أجلان ، ويطلبون القول بأنه لولا القتل لمات لا محالة ، كما يطلبون القول ، بأنه كان يعيش لا محالة . ولا يفرقون في ذلك بين الجمع الغفير والعدد اليسير ، إذا أتى القتل عليهم^(٢).

النص الثامن عشر

فصل في بيان حقيقة النظر . اعلم أن النظر ، وإن كان متى أطلق فقد تعبر به عن وجوه : عن قلب الحديقة الصحيحة نحو المرتى ، التماساً لرؤيته ، وعن الرحمة والإحسان ، وعن نظر القلب ، وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف في أن تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسع ، فالقصد بها بهذا الموضع ، ذكر نظر القلب دون غيره ، وحقيقة ذلك هو الفكر .

لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً ، ولا مفكر إلا ناظراً بقلبه ، وهذا تعلم الحقائق^(٣).

النص التاسع عشر

فصل في ذكر جملة من أحوال النظر . . اعلم أن النظر كالاتقاد ، في أنه يجب أن يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها ، وإن كان يخالف الاعتقاد في أنه يتعلق بكون الشيء على صفة . والنظر لا يتعلق بصفة واحدة ، بل يتعلق بهل هو على صفة ، أو على ضدها ، أو ليس هو عليها^(٤).

النص العشرون

فصل في أن الخاطر كلام دون غيره . الذي قاله شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، في نقض المعرفة : إنه ليس بكلام وأنه اعتقاد . وذكر في مسألة له مفردة في الخاطر : أنه ليس بكلام وأنه ظن أو اعتقاد . . واعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال في سائر كتبه : إنه كلام ، إما أن يفعله الله تعالى أو يأمر بعض الملائكة بفعله ، ولا يجوز أن يكون سواء ، ولذلك أغنى دعاء الداعي وخطابه عنه ، ولو كان غير كلام لم ينب منابه . . . واعلم أن المعتمد في ذلك ، أنه لا بد من إثبات الخاطر معنى ، لأنه أمر حادث مختص من ورد عليه ، ولا بد إذا كان معنى ، من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح ، لأن إثباته سوى هذين لا يصح . ولا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب إلا ظناً أو اعتقاداً ، لأن ما عداهما لا لبس فيه من حيث صح أن من ورد عليه الخاطر خائف ظان لما يخاف منه ، غير قاطع عليه ، فلا يصح كونه علماً^(٥).

النص الواحد والعشرون

قد بينا ، في باب الصفات ، أن الذي يدل على العلم ، أن الواحد منا يجد نفسه معتقداً للشيء ، ساكن

(١) النظر والمعارف ، ص ٤

(٢) المرجع السابق ، ص ٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٦ - ٢٠٥

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ و .

(٢) الجزء الحادي عشر ، كتاب الآجال ، ص ٥٠ ، ٤٩ و .

النفس إلى ما اعتقده ، كالمتركات وغيرها . ويفصل بين حاله كذلك ، وبين كونه مبختاً ظاناً مقلداً . فإذا صح ذلك ، وعلمنا أنه إنما اختص بذلك المعنى ، فيجب أن يكون ذلك المعنى هو الذى يفيد بقلنا : علم ومعرفة^(١) .

النص الثانى والعشرون

اعلم أن شيوخنا ، رحمهم الله ، يستعملون ذلك كثيراً فى الألفاظ (يقصد وصف اللطف بأنه إزاحة لعللة المكلف) على حد استعمالهم له فى التمكن ، والوجه فى ذلك أن المكلف لما احتاج مع التكليف إلى القيام بما كلف ليفوز بما عرض له ، وإلى التحرز من ترك ما كلف ليتخلص ويسلم من العقاب ، واشتدت حاجته إلى ذلك ، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتم مع شدة الحاجة إلا بأنواع التمكن إلى هذا الغرض ، وكذلك إذا كان لا يختار ما يكلف من الواجب والامتناع عن القبيح ، ولا تقوى دواعيه إليه إلا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبيه له ، فالواجب أن يقال : إنه تعالى يزيح علته فيه ، لأن إزاحة العلة إنما استعمل فى الوجه الأول للحاجة إلى ذلك ، والحاجة إلى الألفاظ — كما بيناه — كالحاجة إلى التمكن ، فالواجب أن يقال ذلك فيها^(٢) .

النص الثالث والعشرون

واعلم أن الصحيح فى هذا الباب أنها (يقصد الآلام) تحسن لاتقاء وجوه القبح عنها . ففى رأيت فى الكتب أنها تحسن لوجوه ، فأجمله على هذا المعنى ، لأنه قد ثبت أن للقبح وجوهاً معقولة بثباتها وثبات أحدها يتبع القبيح ، وأن الحسن يعتبر فى حسنه انتفاء وجود التبع عنه إذا حصل فيه بعض المعانى والأغراض . فالقول فى الآلام يجرى على هذا النحو . ومضى قلنا

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢) اللطف ، ص ١٩ .

يحسن للتفجع ، فالمراد بذلك أن عند حصوله فيه يتبين زوال وجوه القبح ، فيحسن لأن فيه معنى . وكذلك القول فى دفع ضرر أعظم منه ، وفى الاستحقاق والظن كذلك . وكذلك القول فيما بقيح منه إذا حصل فيه معنى ، لأن بحصوله يزول وجه القبح^(١) .

النص الرابع والعشرون

فصل فى ذكر حد الواجب . اعلم أننا قد بينا من قبل أن فى الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله ، ولا يستحق الذم بأن لا يفعله على وجه ، وفيها ما يستحق الذم بأن لا يفعله على بعض الوجوه ، فوصف هذا القسم بأنه واجب ، ليفرق بينه وبين ما غداه ؟ فكان الغرض بهذه اللفظة أن الفعل له ملخل فى استحقاق الذم بالألا يفعل ، فكل ما هذا حاله وصفه بأنه واجب بفرقة بينه وبين ما لا ملخل له فى ذلك ، ولنا ندخل استحقاق الذم بفعله فى الحد ، لأنه قد يساويه فى ذلك ما ليس بواجب ، ويجب أن يحد للشيء بما به يبين من غيره ، والذى به يبين الواجب من غيره ما قلتمناه . وقد دخل فى ذلك ما يستحق الذم بالألا يفعل ذلك بعينه ، أو بالألا يفعل ذلك إذا لم يفعل ما يقوم مقامه ، ودخل فى ذلك كل واجب على اختلاف وجود وجوبه ، لأن لجميع ذلك ملخلا فى استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وصار الواجب فى حكم الضد للقبيح ، لأنه الذى له ملخل فى استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وللواجب ملخل فى استحقاق الذم بالألا يفعل^(٢) .

النص الخامس والعشرون

فصل فيما يجب أن يختص به الرسول فى الرسالة وسائر الأحوال . . اعلم أنه لا بد من رسالة يتحملها عن الله تعالى ، ولا بد من أن يقبل ذلك ويوطن نفسه على أدائها على الحد الذى ألزمه ، وأن يصبر على كل

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

(٢) الجزء الرابع عشر ، ص ٤ و .

عارض دوله ، وإذا عمل ذلك وفعل ما ذكرناه ، فلا بد من أن يدعى الرسالة ويدعو المبعوث إليه إلى القبول منه ، فعند ذلك لا بد من أن يظهر تعالى عليه ما يدل على حاله ليلزم الغير القبول منه بإظهار المعجز لأمر يرجع إلى المبعوث إليه لا إلى كونه رسولا فقط . وأجاز من جهة العقل أن يحمله رسالة لا يلزمه تأديتها ، لما وجب إظهار المعجز عليه ، وإنما كان يجب إظهار المعجز الأول على من هو رسول الله أو عند مخاطبة الله تعالى إياه ، فالذي له يكون رسولا هو الذي قلناه أولا ، والذي له يلزم القبول منه هو ظهور المعجز عند الادعاء والدعوة^(١) .

النص السادس والعشرون

الكلام في المعجزات . . اعلم أنا متى لم نبين فيها أنها تدل على صدق الرسول فيما يدعيه من الرسالة ، والوجه الذي لكونها عليه تدل على ذلك ، وكيفية دلالتها عليه ، لم يصح أن نبين وقوع ما جوزناه البعثة . لأننا إنما نحكم بثبوت ذلك لمكان المعجز ودلالته عليه . فلا بد من بيان ذلك وتفصيل القول فيه .

وقد يمكن بيان ذلك ، وإن لم تقع البعثة ، لأنه كما يصح أن يعلم حسن البعثة ووجوبها فقد يعلم كيفية دلالة المعجز عليها ، وإن لم يحصل الأمران . ولا يتقص ذلك ما ذكرناه الآن ، لأننا علقنا وقوع البعثة لمعرفة المعجز ، لا أننا نعلق معرفة المعجزات لوقوع البعثة . فصار معرفة دلالتها المعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ، كما أن حصول البعثة فرع عليه . فلذلك وجب تقديم القول فيه^(٢) .

النص السابع والعشرون

... وقد مثلنا ذلك بخلق حيوان في جبل ، إنه قد لا يكون علما ، فإذا انصدع الجبل وصار علما ،

لظهوره وخروجه عن العادة ، فكذلك خلق القرآن أولا ليس بعلم ، فإذا نزل به جبريل إلى الرسول ، عليه السلام ، صار علما ، وكما لا فرق أن يكون صدع جبل من جهته تعالى ، أو من جهة الملك ، لأنه خارج عن العادة في الوجهين ، فكذلك القول في إنزال القرآن ، وكل ذلك يبين أن تقدم القرآن مما يؤكد حاله في كونه دلالة ومعجزا به لأنه كما وجب فيه أن يبقى على الدهر ، ليكون دلالة للمكلفين أجمع ، فكذلك وجب تقدمه ، ليكون مصلحة ودلالة للملائكة وغيرهم ، ولو لم يتقدم لكان الإعجاز فيه من وجه واحد ، وإذا تقدم صار معجزا من جهات على ما بيناه^(١) .

النص الثامن والعشرون

فصل في بيان صورة الإجماع . اعلم أنه لا يصح إقامة الدلالة على أنه حجة إلا وقد عرف صورته ، كما قلنا في الخطاب : إنه يجب أن تعرف كيفية المواضعة عليه ، ثم يعلم أنه دلالة . وصورة الإجماع : حصول مشاركة البعض فيما نسب إلى أنه إجماعهم . فما كان هذا حاله ، يوصف بأنه إجماع ، متى كان ذلك من جهتهم ، على وجه التعمد والقصد ، لأن ما يقع على حد السهو لا معتبر به ، وما يشتركون فيه باضطراب لا معتبر به ، ولا فرق بين أن يكون اتفاقهم في ذلك واشتراكهم فيه في وقت واحد أو أوقات ، كما لا فرق في ذلك بين الأفعال المختلفة ، وإن اشتركوا في أفعال القلوب ، أو أفعال الجوارح ، أو غيرها . والحال واحدة في أنه إجماع ، ولا يفيد كون ذلك إجماعا منهم ، من حيث اللغة ، أن ذلك حق أو باطل ، لأن إجماعهم عليه واشتراكهم فيه بمنزلة فعل الواحد ، في أنه لا يفيد ذلك ، وبمنزلة كون الكلام خيرا في أنه لا يفيد كونه صدقا وحقا . فهو موقوف على الدلالة ، وبخالف ذلك وصف الدليل بأنه دليل ، والخبر بأنه صدق ،

(١) النبوت ، ص ٣ و .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣ ط .

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

والعلم بأنه علم ، من حيث كانت هذه الأمور مقيدة لتعلقها بالشئ على ما هو عليه ، وذلك لا يصح فيما يجتمع اليوم عليه ، كما لا يصح فيما انفرد كل واحد منهم به ، أو أخبر به ، وهذا بين^(١).

النص التاسع والعشرون

فصل في الدلالة على أن أبا بكر كان يصلح للإمامة . . أحد ما يدل على ذلك إجماعهم على الرضا بإمامته ، على ما بيناه من قبل . فلو لم يكن يصلح لها ، لم يكونوا يجمعون على ذلك من حاله . لأن الأمة لا تجمع على خطأ ، والرضا بمن لا يصلح للإمامة خطأ .

فإن قيل : فن أين أنه كان إماماً بنفسه ، وهلا جوزتم ما قاله قوم من أنه كان نائباً عن أمير المؤمنين جاريماً مجرى الأمير من قبله .

قيل له : إنا نعلم باضطراب خلاف ذلك من حيث ثبت بالتواتر بيعتهم له ورضاهم به على هذا الحد ، ولأنه عليه السلام بايعه وكان معاضداً له عند مقامه ، فلا فرق بين من يقول والحال هذه ، أنه نائب عنه ، وبين من يقول إن الإمام هو العباس وكان نائباً عنه ، وبطلان ذلك ظاهر . وبعد ، فلا تصح النيابة عنه إلا وهو ممن يصلح للإمامة ، فجميعه فيه من علم وفضل

(١) الشرحات ، ص ١٥٣

ورأى ونسب وغير ذلك . فيجب أن يكون صالحاً للإمامة .

فإن قالوا : ومن أين أنه كان مؤمناً ، فضلاً عن أن يكون فاضلاً ، ليصح ما ذكرتم ، وهلا كان على حمله كفره المتيقن ؟

قيل له : إنما كما نعلم أنه كان كافراً بالتواتر ، نعلم انتقاله إلى الإيمان والتصديق بالرسول فلا يجوز أن يكون باقياً على حالته ، بل اليقين قد حصل بانتقاله . على أننا نعلم ضرورة أنه كان على دين الرسول عليه السلام بما نقل من الأخبار ، وذلك يمنع من التجويز والشك .

. . وبعد ، فإننا نعلم أنه عليه السلام كان يعظمه ويمدحه على الحد الذي نعلم ذلك في أمير المؤمنين وغيره ، وذلك يمنع من كونه كافراً . وما ثبت منه عليه السلام من تسميته « صديقاً » يدل على ذلك .

وما روى من الفضائل المشهورة في بابيه يدل على بطلان هذا القول . فأما من يقول : إنه ارتد بعد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فأنما بنى هذا القول على أن الإمامة لأمر المؤمنين بنص جلي ، فإن من وثب عليها ، فهو كافر مرتد ، وقد بينا بطلان ذلك^(١).

(١) الإمامة ، ص ١٢٠ و ، ظ



فهرس المجلد الأول

من

تراث الانسانية

ويشمل :

- ١ - فهرست الكتب .
- ٢ - فهرست المؤلفين .
- ٣ - فهرست بأسماء الباحثين .



الكتب

رقم الصفحة	الأبطال	رقم الصفحة	ثروة الأمم
٣٦ - ٢٢	توماس كارليل	٣٦ - ٢٢	آدم سميث
٤٤٩ - ٤٣٠	الأحياء	٤٤٩ - ٤٣٠	الجامع لمفردات الأدوية والأغذية
٤٨٩ - ٤٧١	العزالي	٤٨٩ - ٤٧١	ابن أبيطار
١٠٣ - ٨٨	الإرشاد	١٠٣ - ٨٨	الحب والحكمة الألهيان
٥٣٢ - ٥١٧	الجويي	٥٣٢ - ٥١٧	سويندبرج
٤٥٨ - ٤٥٠	أزهار الشر	٤٥٨ - ٤٥٠	الحكايات
١٣٥ - ١١٦	شارل بودلير	١٣٥ - ١١٦	لافونتين
٣٢٩ - ٣٢٠	أشعار مثورة	٣٢٩ - ٣٢٠	حكم لارشفوكو
٨٠٢ - ٧٩٢	يفان تورجنيف	٨٠٢ - ٧٩٢	لارشفوكو...
٦٤٠ - ٦٢٨	أصول الهندسة	٦٤٠ - ٦٢٨	حي بن يقظان
٧٦١ - ٧٤٥	إقليدس	٧٦١ - ٧٤٥	ن طعيل
٨٧ - ٧٧	الإفادة والاعتبار في الأمور والمشاهدة	٨٧ - ٧٧	حياة جونسون
٣٩٦ - ٣٨٦	والأحوال المعينة في أرض مصر	٣٩٦ - ٣٨٦	بورويل
٧٦ - ٦٧	عبد الطيف البغدادي	٧٦ - ٦٧	خاتم النبيلونجين
	الإلياذة		عاجير
	هوميروس		خرافات كرييلوف
	الإمتاع والمؤانسة		كرييلوف
	أبو حيان التوحيد		دروس في الفلسفة الوضعية
	الأمير		أوجست كونت
	مكيافلي		ديوان المتنبي
	البحث عن اليقين		المتنبي
	جون ديوي		رحلة ابن جبير
	البراجمية		ابن جبير
	وليم جيمس		الرد على الدهريين
	تاريخ الأمم والملوك		جال الدين الأفغاني
	أطبري		الرسالة
	التأملات في الفلسفة الأولى		الإمام الشافعي
	ديكارت		الرسالة القشيرية
	تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب		عبد الكريم القشيري
	داود الأنطاكي		رسالة في الطبيعة البشرية
	تشريع القانون		ديفيد هيوم
	ابن النفيس		

فن الشعر	٢٣٥
القلق	٢٢٣
قواعد المنهج في علم الاجتماع	٤٢٩ - ٤١٩
لسان العرب	٦٠١ - ٥٨٩
اللوياياتان «التنين»	٣٦٧ - ٣٥٣
المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس	٢٦٢ - ٢٥١
مذكرات رحلة حول العالم	٦١١ - ٦٠٢
مرتفعات وذرنيج	١٥٤ - ١٤٧
المسالك والممالك	٥٦١ - ٥٥٠
المسند	٧٣٠ - ٧١٩
معجم الأدباء	١٩٨ - ١٨٦
المغنى	٥٤٩ - ٥٣٣
مقدمة ابن خلدون	١٠٠٤ - ٩٨١
المكان والزمان والألوهية	٣٠٩ - ٢٨٦
الموسيقى الكبير	٩٢٦ - ٩١٣
موطأ مالك	٨٦٩ - ٨٥٨
نظرية تركيب الذرة	٢٧٥ - ٢٦٣
النظرية النسبية	٤٠٤ - ٣٩٧
يوتوبيا	٥١ - ٣٧
توماس مور	٣٨٥ - ٣٦٨

روح القوائين	٧١٨ - ٦٩٨
الاستاتيكا	٥٠٤ - ٤٩٠
سفر تامة	٦٥٣ - ٦٤١
سوق الأباطيل	٨١٥ - ٨٠٣
سيرة بني هلال	٣١٩ - ٣٠٧
السيرة المتناظرة	٩١٢ - ٩٠١
السيرة النبوية	٧٩١ - ٧٨١
الصور الأخلاقية	٧٨٠ - ٧٦٢
ضحى الإسلام	١٣٥ - ١٢٣
الضفادع	٥١٦ - ٥٠٥
طبقات الشعراء	٦٧٢ - ٦٥٤
الطلمس	٨٨٨ - ٨٧٠
عجائب المخلوقات	٢١٠ - ١٩٩
العقد الاجتماعي	٦٩٧ - ٦٨٥
العين	٥٨٨ - ٥٦٩
فتوح مصر	٩٠٦ - ٨٨٩
فكرة التاريخ	٦٢٧ - ٦١٢
فكرة التاريخ	١٧٣ - ١٦٥
فكرة التاريخ	١٤٦ - ١٣٦

المؤلفون

رقم الصفحة	أدم سميث	رقم الصفحة	أحمد بن حنبل
٦٦ - ٥٢ (١٧٩٠ م)	زروة الأم	١٩٨ - ١٨٦ (٢٤١ م)	المستد
٥٦٨ - ٥٦٢ (٦٤٦ هـ)	ابن البيطار : أبو محمد عبدالله الأندلسي	أرستوفانيس	
٧٦ - ٦٧ (٦٨٧ هـ)	الجامع لمفردات الأدوية والأغذية	الصفادع (٣٨٨ م)	الصفادع
٧٦ - ٦٧ (٦٨٧ هـ)	ابن النفيس = علاء الدين أبو الحسن	الأصطخرى = أبو اسحاق بن محمد الفارسي	الأصطخرى
٢٥٠ - ٢٣٦ (٦١٤ هـ)	تفريع القانون	الممالك والممالك (٧٣٠ - ٧١٩ (توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري)	الممالك والممالك
٣٠٦ - ٢٨٦ (٨٠٨ هـ)	ابن جبير : محمد أحمد بن جبير بن سعيد	إقليدس	إقليدس
٣٠٦ - ٢٨٦ (٨٠٨ هـ)	رحلة ابن جبير	أصول الهندسة (٤٥٨ - ٤٥٠ (عاش في القرن الثالث ق. م)	أصول الهندسة
٢٢٢ - ٢١١ (٥٨١ هـ)	ابن خلدون = عبد الرحمن بن زيد ولي الدين	ألبرت اينشتين - اينشتين	ألبرت اينشتين - اينشتين
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	مقدمة ابن خلدون	اميل دوركانم	اميل دوركانم
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	ابن طفيل = أبو بكر محمد بن عبد الملك	قواعد المنهج في علم الاجتماع (١٩١٧ م)	قواعد المنهج في علم الاجتماع
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	حي بن يقطان	أميلي بروتني	أميلي بروتني
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	ابن عبد الحكم = عبدالله	مرقعات ودفونج (١٨٤٨ م)	مرقعات ودفونج
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	فتوح مصر	أولدس هكسلي	أولدس هكسلي
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	ابن منظور = محمد بن جلال الدين مكرم	العالم الطريف (١٩٩ - ٢١٠ (١٨٤٨ م)	العالم الطريف
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	لسان العرب	إيفان تورجنيف	إيفان تورجنيف
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	ابن هشام = عبد الملك بن أيوب	أشعار مثنوية (١٨٨٣ م)	أشعار مثنوية
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	السيرة النبوية	ألبرت اينشتين	ألبرت اينشتين
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	أبو اسحاق بن محمد الفارسي (الأصطخرى)	النظرية النفسية (١٩٥٥ م)	النظرية النفسية
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	أبو الطيب المتنبي	بزويل	بزويل
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	ديوانه	حياة جونسون (١٧٩٥ م)	حياة جونسون
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل	بلوتارك	بلوتارك
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	أبو حامد محمد بن محمد = الغزالي أبو حامد محمد بن محمد	السير المتناظرة (١٢٠ م)	السير المتناظرة
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	أبو حيان التوحيدى	بوالو	بوالو
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	الامتناع والموانسة	فن الشعر (٢٣٥ - ٢٢٣ (١٩٢ - ٩٠١ (١٢٠ م)	فن الشعر
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	أبو عبد الرحمن = الخليل بن أحمد	بودلير	بودلير
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	أبو عبدالله = محمد بن سلام الجمحي	آزهار الشر (١٨٦٧ م)	آزهار الشر
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	أبو محمد عبدالله الأندلسي = ابن البيطار	تشارلس داروين	تشارلس داروين
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	أبونصر محمد بن محمد = الفارابي	مذكرات رحلة حول العالم (١٥٤ - ١٤٧ (١٩٥٤ م)	مذكرات رحلة حول العالم
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	أحمد أمين		
٢٢٧ - ٢١٢ (٢٥٦ هـ)	ضحى الإسلام		

الأبطال (١٨٨١ م) ... ٢٢ - ٣٦

توماس مور

يوتوبيا (١٥٣٥ م) ... ٣٨٨ - ٣٨٥

توماس هوبز

اللاتيان أو اللتين (١٦٧٩ م) ... ٢٦٢ - ٢٥١

ثاكري

سوق الأباطيل (١٨٦٣ م) ... ٨٠٣ - ٨١٥

جان جاك روسو

المقد الاجتماعي (١٧٧٨ م) ... ٥٦٩ - ٥٨٨

جمال الدين الأفغاني

الرد على الدهريين (١٨٩٧ م) ... ٨٢٨ - ٨٤٠

جورج باركلي

المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس (١٧٥٣ م) ... ٦٠٣ - ٦١١

جون ديوي

البحث عن اليقين (١٩٥٣ م) ... ١٧٣ - ١٨٥

الجويني : عبد الملك بن عبد الله

الارشاد (٤٧٨ م) ... ٧١ - ٤٨٩

الخليل بن أحمد : أبو عبد الرحمن

العين (١٧٠ هـ) ... ٨٨٩ - ٩٠٥

داوود الأنطاكي

تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب ... ٣٨٦ - ٣٩٦

دوين كولنجود

فكرة التاريخ (١٩٤٣ م) ... ١٣٦ - ١٤٦

ديفيد هيوم

رسالة في الطبيعة البشرية (١٧٧٦ م) ... ١٠٤ - ١١٥

رينيه ديكارت

التأملات في الفلسفة الأولى (١٦٥٥ م) ... ٧٧ - ٨٧

ريتشارد فاجنر

خاتم النبيلونج (١٨٨٣ م) ... ٨١٦ - ٨٢٧

زكريا بن محمد بن محمود : القزويني

سويد تبرج

الحب والحكمة الاخويان (١٧٧٢ م) ... ٨٤١ - ٨٥٧

سيجمند فرويد

القلق ... ٤١٩ - ٤٢٩

الرسالة ... ٤٠٥ - ٤١٨

شهاب الدين أبو عبد الله = ياقوت الرومي

صمويل ألكسندر

المكان والزمان والألوهية (١٩٣٩ م) ... ٩١٣ -

الطبري : محمد بن جرير

تاريخ الأمم والملوك (٨١٠ هـ) ... ٧٤٥ - ٧٦١

عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين : ابن خلدون

عبد الكريم القشيري = عبد الكريم بن عبد الملك بن طحة

الرسالة القشيرية (٤٦٥ هـ) ... ٥٩ - ٤٧٠

عبد الكريم بن عبد الملك بن طلحة : عبد الكريم القشيري

عبد اللطيف البغادي

الافادة والاعتبار (١٢٩ هـ) ... ١١٦ - ١٢٢

عبد الله بن عبد الحكم : ابن عبد الحكم

عبد الملك بن أيوب : ابن هشام

عبد الملك بن عبد الله : الجويني بن عبد الملك بن عبد الله

علاء الدين أبو الحسن = ابن النفيس

الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد

الأحياء ... ٣٠ - ٤٤٩

الفارابي : أبو نصر محمد بن محمد

الموسيقى الكبير (٨٣٠ هـ) ... ٨٥٨ - ٨٦٩

القزويني : زكريا بن محمد بن محمود

عجائب المخلوقات (١٨٢ هـ) ... ٦٨٥ - ٦٩٧

كروتشة

الاستاتيكا (١٩٥٢ م) ... ٤٩٠ - ٥٠٤

لابروير

الصور الأخلاقية (١٦٩٩ م) ... ٧٦٢ - ٧٨٠

لافونتين

الحكايات (١٦٩٥ م) ... ٧٣١ - ٧٤٤

لارشفوكو

جك لارشفوكو (١٦٨٠ م) ... ٦٧٣ - ٦٨٤

مالك بن أنس

موطأ مالك (١٧٩ هـ) ... ٢٦٣ - ٢٧٥

محمد أحمد بن جبير بن سعيد = ابن جبير
 محمد بن ادريس بن العباس = الإمام الشافعي
 محمد بن جرير = الطبري
 محمد بن جلال الدين مكرم = ابن منظور
 محمد بن سلام الحمصي
 طبقات الشعراء (٨٢٣٢) ... ٦٥٤ - ٦٧٢
 محمد بن محمد = الغزالي أبو حامد محمد بن محمد
 محيي الدين بن عربي
 الفتوحات المكية (٨٦٣٨) ... ١٥٥ - ١٧٢
 معين الدين = ناصر خسرو
 مكيافلي
 الأمير (١٥٢٧ م) ... ٤٣٠ - ٣٥٢

روح القوانين (١٧٥٥ م) ... ٦٩٨ - ٧١٨
 ناصر خسرو بن حارث القبارياني ويكنى معين الدين
 سفرنامه (٥٣٥ هـ) ... ٦٤١ - ٦٥٣
 نيلز بوهر
 نظرية تركيب الذرة (١٩٦٢ م) ... ٣٩٧ - ٤٠٤
 ولتر سكوت
 الطلسم (١٨٣٢ م) ... ٨٧٠ - ٨٨٨
 وليم جيمس
 البراجمية (١٩١٠ م) ... ٦٢٨ - ٦٤٠
 هوميروس
 الايلاذة (عاش في أواخر القرن التاسع ق. م) ... ٣٢٠ - ٣٢٩
 ياقوت الرومي
 معجم الأديباء (٦٢٦ هـ) ... ٥٣٣ - ٥٤٩

الباحثون

رغم الصفحة	رغم الصفحة
سعيد زايد	إبراهيم الايباري
المفتي لقاضي عبد الجبار	النين للخليل بن أحمد ٨٨٩ - ٩٠٠
شوقي ضيف	معجم الأدباء لياقوت الرومي ٥٢٣ - ٥٤٩
ضحى الإسلام لأحمد أمين ١٣٣ - ١٣٥	لسان العرب ٣٥٣ - ٣٦٧
صوفي عبدالله	إبراهيم أحمد العلوي
مرتفعات وذرنج لأميل بروقي ٥٥٠ - ٥٦١	فتوح مصر لابن عبد الحكم ٦١٢ - ٦٢٧
عباس محمود العقاد	أبو العلا عفيفي
ديوان المتنبي ٢١ - ٤	الفتوحات المكية لحي الدين بن عربي ١٥٥ - ١٧٢
عبد الحليم محمود	أحمد إبراهيم الشريف
الأحياء للقراني ٤٣٠ - ٤٤٩	السير المتناظرة لبوتاركة ٩٠١ - ٩١٢
عبد الحليم منتصر	أحمد حمدي محمود
الجامع لمفردات الأغنية ٥٦٢ - ٥٦٨	فكرة التاريخ لكونجورود ١٣٦ - ١٤٦
الإفادة ولا اعتبار لعبد الطيف البغدادي ١١٦ - ١٢٢	الاستاتيكا لكروتشة ٩٠ - ٥٥٤
تذكرة أولى الألباب لداود الأنطاكي ٣٨٦ - ٣٩٦	أحمد فؤاد الأهواني
عجائب المخلوقات للقزويني ٦٨٥ - ٦٩٧	البحث عن اليقين لجون ديوي ١٧٣ - ١٨٥
عبد الحميد يونس	اسماعيل بسيوني هزاع
سيرة بني هلال ٣٠٧ - ٣١٩	نظرية تركيب الذرة لنيلز بوهر ٣٩٧ - ٤٠٤
عبد الرحمن بدوي	أمين الخولي
حي بن يقطان لابن طفيل ٢١١ - ٢٢٢	موطأ مالك لمالك ٢٦٣ - ٢٧٥
عبد الرحمن صدقي	بول غليوتيجي
أزهار الشر لبودليو ٨٨ - ١٠٣	تشريح القانون لابن النفيس ٦٧ - ٧٦
عبد المنعم الطنامل	حسن شحاته سعيان
ثروة الأمم لأدم سميث ٥٢ - ٦٦	روح القوانين لمونتسكو ٦٩٨ - ٧١٨
عثمان أمين	العقد الاجتماعي لجان جاك روسو ٥٦٩ - ٥٨٨
التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت ٧٧ - ٨٧	حسين نصار
علي أدهم	رحلة ابن جبير لابن جبير ٢٣٦ - ٢٥٠
الأبطال لتوماس كارليل ٢٢ - ٢٦	زكريا إبراهيم
أشعار متشورة لإيفان تورجنيف ٥١٧ - ٥٢٢	الولايات لثوماس هوبز ٢٥١ - ٢٦٢
الأمير لمكيافلي ٢٣ - ٣٤٢	زكي نجيب محمود
حكم لارشفوكو للارشفوكو ٦٧٣ - ٦٨٤	يوتوبيا لتوماس مور ٣٦٨ - ٣٨٥
خرافات كرييلوف لكرييلوف	رسالة في الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١٠٤ - ١١٥
	الامتاع والموازنة لأبي حيان التوحيدي ٧٩٢ - ٨٠٢

الحكايات ثلاثون ٧٤٤ - ٧٣١

فن الشعر لبوالو ٢٣٥ - ٢٢٣

مقدم ابن خلدون لابن خلدون ٣٠٦ - ٢٨٦

خاتم النيلونج لتاجر ٨٢٧ - ٨١٦

الارشاد للجويني ٤٨٩ - ٤٧١

المسنة لابن حنبل ١٩٨ - ١٨٦

تاريخ الأمم والملوك للطبري ٧٦١ - ٧٤٤

الضفادع لأرسطوفانيس ٥١٦ - ٥٠٥

الالياذة لمويروس ٣٢٩ - ٣٢٠

الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني ٨٤٠ - ٨٢٨

السيرة النبوية لابن هشام ٧٩١ - ٧٨١

البراجمية لوليم جيس ٦٤٠ - ٦٣٨

أصول الهندسة لإقليدس ٤٤٨ - ٤٠

الحب والحكمة الاثنيان ٨٥٧ - ٨٤١

مذكرات رحلة حول العالم ١٤٤ - ١٤٥

الرسالة للإمام الشافعي ٤١٨ - ٤٠٥

الموسيقى الكبير للقاربي ٨٦٩ - ٨٥٨

النظرية التسمية لايشتين ٥١ - ٣٧

القلق افرويد ٤٢٩ - ٤١٩

الصور الأخلاقية للأفرويد ٧٨٠ - ٧٦٢

المسالك والممالك للأصطخري ٧٣٠ - ٧١٩

دروس في الفلسفة الوصفية لأوجست كونت

قواعد المنهج في علم الاجتماع لدور كايم ٦٠١ - ٥٨٩

الظلم لولتر سكوت ٨٨٨ - ٨٧٠

العالم الطريف لألدوس هكسلي ٢١٠ - ١٩٩

طبقات الشعراء لابن سلام الجعفي ٦٧٢ - ٦٥٤

حياة جونسون لبزويل ٢٨٥ - ٢٧٦

سوق الأباطيل لثاكري ٨١٥ - ٨٠٣

سفر نامه لناصر خسرو ٦٥٣ - ٦٤١

المحاورات الثلاث لجورج باركلي ٦١١ - ٦٠٢

المكان والزمان والألوهية لصمويل أمكندر ٩١٣ -